D 21 120 F

KÖNIGSTEINER STUDIEN

1. Vierteljahr 1971 · Heft 1 · 17. Jahrgang
der „Königsteiner Blätter" · Postverlagsort Frankfurt/M.



Herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Königstein im Taunus in Verbindung mit den wissenschaftlichen Instituten beim Albertus-Magnus-Kolleg Königstein e. V.

K. Braunstein, L. Drewniak, P. Hadrossek, A. K. Huber, A. Janko, A. Kindermann, St. Kruschina, E. Kroker, H. Reinelt, P. Wenzel

Verleger:

Albertus-Magnus-Kolleg, Königstein im Taunus e.V.

Schriftleitung:

Prof. Dr. Josef Thiel, in Verbindung mit:
Prof. Dr. Leander Drewniak OSB,
Akademiedirektor Prof. Dr. Paul Hadrossek,
Prof. Dr. Adolf Hampel,
Prof. Dr. Augustinus Kurt Huber OPraem,
Prof. Dr. Dr. Eduard Kroker

Anschrift:

624 Königstein/Taunus, Bischof-Kaller-Straße 3, Telefon (0 61 74) 43 03

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:
Prof. Dr. Leo Scheffczyk,
8 München 19, Hanfstaenglstraße 20

Prof. Dr. Alfons Bolley,
43 Essen, Steelerstraße 110

Prof. Dr. Frhr. v. d. Heydte,
87 Würzburg, Domerschulstraße 16

Versand und Zahlungsverkehr besorgt:
Albertus-Magnus-Kolleg in Königstein/Ts.,
Postscheckkonto Frankfurt/Main Nr. 794

Herstellung:

Pallottinerdruck · Limburg/Lahn

Inhaltsverzeichnis des Jahrgangs 1971

Beiträge

Buchbesprechungen

Leo Scheffczyk

Grundströmungen heutiger Theologie

Es ist nahezu eine selbstverständliche Feststellung, daß die Theologie gegenwärtig in einem Umbruch begriffen ist, der sich auch auf die Verkündigung und den Glauben auswirkt. Ein solcher Umbruch hat das Auftreten einer *Vielzahl von Lehrmeinungen* und theologischen Richtungen im Gefolge, die an die Stelle der ehemals einheitlichen und festgefügten Theologie treten. Das führt wiederum zu einer *gewissen Vieldeutigkeit* der Situation, in der man sich orientieren muß.

Die folgenden Überlegungen möchten eine solche Orientierungshilfe bieten, die auch dem Seelsorger dienen kann, weil wissenschaftliche Theologie und praktische Verkündigung eng miteinander verbunden sind. Es ist dabei angestrebt, einen gewissen Überblick über die verschiedenartigen theologischen Ansätze und Richtungen zu geben und eine Beurteilung ihrer positiven Elemente wie ihrer Gefährdungen zu ermöglichen.

Um ein solches Ziel in einem begrenzten Referat zu erreichen, scheint es angebracht, vor der Entfaltung der Pluralität der heutigen theologischen Richtungen die gemeinsamen geschichtlichen Antriebe und Voraussetzungen ausfindig zu machen, die diese verschiedenartigen Strömungen im Untergründigen verbinden. Deshalb soll ein erster Gedankengang die historischen Antriebe der heutigen Theologie aufzudecken suchen, die nämlich eine gewisse Einheitlichkeit zeigen. Aus ihr heraus kann dann die Pluralität der heutigen theologischen Strömungen besser verstehbar und die beabsichtigte Urteilsfindung leichter werden.

1. *Die historischen Voraussetzungen und Antriebe*

Unter diesen Antrieben kommt zwei Impulsen eine besondere Bedeutung zu, die sich, aus einem bestimmten Blickwinkel betrachtet, auch wieder als Einheit erkennen lassen: Das ist die Ausrichtung des theologischen Denkens auf den Menschen oder die sogenannte Anthropozentrik, und das ist ferner die Abzweckung des Religiösen auf das Immanent — Weltliche, die mit dem Säkularisierungsprozeß der Neuzeit zusammenhängt.

Zum Verständnis dieser Vorgänge ist die Einsicht in ihre geschichtlichen Wurzeln und Ursprünge bedeutsam. Es ist nämlich nicht so, wie ein unhistorisches Denken heute gern behauptet, daß die Problematik unserer Zeit etwas völlig Neues, bisher Ungekanntes beinhaltet. Es ist vielmehr so, daß alle diese Probleme bereits im Schoß der werdenden Neuzeit ruhen und von hier, von ihrem Ursprungspunkt her, auch am besten zu verstehen sind.

Hinsichtlich der sogenannten *anthropozentrischen Wende* darf man sagen, daß sie in R. *Descartes* († 1650) und seinem „Cogito, ergo sum" ihren Ursprung hat [1]. Es ist nicht schwer zu erkennen, daß mit dem Grundsatz Descartes', der nicht zu Unrecht als „der Vater der neuzeitlichen Philosophie" gilt, der Primat des Subjektes gegenüber dem Objekt zur Durchsetzung gelangte, daß das Innere gegenüber dem Äußeren dominierte, das Bewußtsein gegenüber dem Sein, die Immanenz gegenüber der Transzendenz. Damit mußte notwendigerweise das Subjekt ganz anders in den Blickwinkel von Theologie und Verkündigung rücken, als das zuvor der Fall war. *Zuvor* hatte die Theologie und Verkündigung dem Menschen einfach den Platz zugewiesen, von dem aus er die Offenbarung zu betrachten *hatte*. *Jetzt* rückt der Mensch die Offenbarung in jene Position, von der aus er sie zu betrachten *wünscht*. Das heißt auch: Der Mensch tritt nun mit seinen eigensten Fragen an die Offenbarung und die Theologie heran. So fragt er etwa nach den Anknüpfungspunkten der Botschaft in seinem Vorverständnis. Er fragt nach den Begriffen und Denkformen, in denen er die Botschaft erfassen und verstehen könne wie auch nach den notwendigen Transformierungen, die sie sich in einem neuen Weltbild gefallen lassen müsse, um verstanden zu werden. So rückt in der neuzeitlichen, nachcartesianischen Theologie vor allem die Frage nach den Bedingungen des menschlichen Verstehens des Evangeliums und seiner Auslegung in den Vordergrund. Damit stellt sich auch die Frage nach dem „pro me" der Glaubenswahrheit ein.

Diese Fragestellungen ergaben sich zunächst auf seiten der evangelischen Theologie, die seit dem Ursprung des modernen Denkens bei Descartes in einem betonten Sinne modern war und es immer geblieben ist.

Der cartesianische Ansatz wurde von G. E. *Lessing* († 1781) weitergeführt. Lessing kam daraufhin zu dem Schluß, daß ein von außen an den Menschen herantretender Wahrheitsanspruch von diesem nur angenommen werden könne, wenn er eine Vernunftwahrheit enthält. So leugnete er nicht nur die Möglichkeit der Existenz von übervernünftigen Wahrheiten, sondern kam auch zur Verwerfung der sogenannten zufälligen Geschichtswahrheiten, die die Vernunft nicht binden könnten [2]. Wenn der Mensch solche Wahrheiten annähme, dann nur auf Grund der Einsicht der autonomen Vernunft und nicht etwa des geschichtlichen Faktums. Von diesem könne

---

[1] So im Discours de la méthode IV, 30 (Ouvres de Descartes, VI publ. par Ch. Adam et Jannery, Paris 1902, 558).

[2] Vgl. Über den Beweis des Geistes und der Kraft, Ausg. Witkowski, VII, 79 ff.

die Vernunft völlig abstrahieren. Das Ideal der „Erziehung des Menschengeschlechts“ ist dann das „ewige, reine Evangelium der Vernunft“ [3].

Deutlicher übertrug diesen Grundsatz auf die systematische Theologie *Dan. Fr. Schleiermacher* († 1834) im 19. Jahrhundert. Man hat von ihm nicht zu Unrecht gesagt, daß er der eigentliche Kirchenvater des Protestantismus im 19. Jh. war. In seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ [4] führt er den Nachweis, daß die christliche Botschaft nicht von oben und von außen mit bestimmten supranaturalen Forderungen an den Menschen herantreten, sondern daß sie bereits im allgemeinen religiösen Bewußtsein des Menschen angelegt sei, näherhin in dem in jedem Menschen wohnenden Apriori „der Anschauung und des Gefühls des Universums“. Bezeichnend für diese Anknüpfung der christlichen Religion an das religiöse Apriori im Menschen ist etwa der Satz aus seinen „Reden“: „Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern der, welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen könnte“ [5]. Die Theologie empfängt so bei Schleiermacher wesentlich die Aufgabe, den Ort der religiösen Wahrheit im Bewußtsein aufzuzeigen und darzustellen, daß diese Wahrheit dem Menschen zutiefst entspricht und von ihm deshalb auch unschwer angeeignet werden kann.

Schleiermacher hatte zu seiner Zeit mit seiner Theologie, die er auch als Prediger popularisierte, großen Erfolg. *Fr. Schnabel* vermerkt in seiner „Deutschen Geschichte im 19. Jh.“ nicht ohne ein gewisses Schmunzeln, daß Schleiermacher mit seinen Ideen auch die Berliner Jüdinnen beeindruckte, die ihn aber als den „Modeprediger“ verehrten und weniger am Evangelium interessiert waren[6]. Vielleicht kann dieses Beispiel bereits als kleiner Hinweis gewertet werden, daß man den Menschen nicht unbedingt für die christliche Religion gewinnt, wenn man ihm beizubringen versucht, daß das Christliche eigentlich von vornherein in sein Wesen eingepaßt sei und in ihm virulent vorhanden sei, so daß es nur ans Licht gebracht werden müsse.

Aber die bei Schleiermacher sichtbar werdende theologische Problematik geht tiefer und berührt bereits die theologische Frage unserer Zeit. Es ist die Frage, die geradezu zur Schicksalsfrage der heutigen Theologie geworden ist: Gerät die Theologie, die sich um den Nachweis der Glaubenswahrheit im menschlichen Bewußtsein [7] und dann um eine totale Anpassung an dieses Bewußtsein bemüht, nicht in die Gefahr, das menschliche Bewußtsein und das sogenannte Vorverständ-

---

[3] Erziehung des Menschengeschlechts, *Lessing* § 76 u. 85 (Gesammelte Werke, Bd. VIII, Berlin 1956, 610. 612).

[4] Berlin 1799; 3. Aufl. 1821.

[5] Zweite Rede. 50. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Zum Hundertjahr-Gedächtnis neu herausgegeben von R. Otto, Göttingen [2]1906, 32).

[6] Fr. Schnabel, Deutsche Geschichte im 19. Jh., IV: Die religiösen Kräfte, Freiburg [2]1951, 308.

[7] Zur Tatsache und Deutung des Säkularisierungsprozesses vgl. u. a. Fr. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Tübingen 1953.

nis zur letzten Norm und gleichsam zur Kontrollinstanz der Offenbarung und des Glaubens zu machen? Es geht ja hier nicht mehr um den Nachweis allein, daß Offenbarung, Verkündigung und Theologie einen Anknüpfungspunkt im Bewußtsein haben, sondern daß das menschliche Bewußtsein das *einzige Kriterium* für die Annahme der Wahrheit wird. Hier schiebt sich gleichsam das menschliche Selbst- und Vorverständnis wie ein Netz zwischen die Offenbarung und den menschlichen Glauben, das nur noch das an den Menschen herankommen läßt, was gerade noch durch seine Maschen geht.

Mit dieser anthropozentrischen Wende ging aber in der Neuzeit noch eine andere Bewegung einher, die für die Theologie genauso folgenreich werden sollte. Es war die sogenannte *Säkularisierung* des Denkens, besonders auch des religiösen Denkens, die das Göttliche, das Religiöse und das Sakrale immer mehr in das Weltliche und das Profane überführte.

Das Wesen dieses Säkularisierungsprozesses liegt in der zunehmenden Bewußtwerdung der reinen Weltlichkeit des Daseins. Man kann den Kernvorgang dieses Geschehens darin finden, daß sich die theonome Weltauffassung auflöst und die autonome Weltsicht an ihre Stelle tritt. Die theonome Weltauffassung war dadurch gekennzeichnet, daß sie die empirische Wirklichkeit unmittelbar auf Gott ausrichtete und in Gott den bekrönenden Schlußstein des Weltgebäudes sah, auf den alles hinwies und von dem auch alles weltliche Leben in Kultur und Gesellschaft, in Kunst und Wissenschaft bestimmt wurde. In dieser Auffassung wurde die Welt zu einer Domäne der natürlichen Theologie, die mit ihrem natürlichen Gottesbegriff die höchste Instanz für die Entscheidung aller menschlichen Fragen war.

Das autonome Weltverständnis dagegen löste die Welt von einem unmittelbaren Gottesbezug. Es entdeckte immer klarer die Eigenwirklichkeit, die Selbstgesetzlichkeit und Selbstgehörigkeit der Welt, die immer besser aus sich selbst heraus erklärt werden konnte.

Die entscheidenden Wirkkräfte dieses Prozesses waren und sind nach wie vor das naturwissenschaftliche Denken, die Technik, das eigentümliche Geschichtsverständnis des Historismus, der alles Wirkliche dem Fluß des Werdens unterwirft und alle Wahrheit als relativ erklärt, aber auch die intensivere Selbsterfahrung des Menschen, der seine Subjektivität immer mehr erlebt und die Welt als seine eigene Setzung erfährt. Dieses Verständnis der Welt ist gefolgt von der Überzeugung der restlosen Verstehbarkeit aller Dinge und damit auch ihrer Machtbarkeit und Manipulierbarkeit. So wird die Welt als ein Gefüge immanenter Zwecke und menschlicher Sinngebungen verstanden, das selbständig in sich ruht und als unabhängig von metaphysischen oder religiösen Kräften gilt.

Ein solches Weltbewußtsein hat erklärlicherweise keinen Platz für das Wirken geheimnishafter, numinoser oder sakraler Mächte und Gewalten in der Welt, wie sie sich in den Naturgöttern des Heidentums verkörperten. Es ist aber verständlich, daß es sich auch gegen die christliche Offenbarung wenden kann, insofern diese

einen besonderen und direkten Bezug dieser Welt zu Gott behauptet, den ein solches säkularisiertes Denken nicht mehr zu sehen vermag.

Für die christliche Theologie bedeutet der Säkularisierungsprozeß eine Herausforderung und eine Aufgabe. Sie suchte sie in der Weise zu bewältigen, daß sie die Offenbarung immer mehr auf die Welt, ihre Notwendigkeiten und Bedürfnisse auszurichten begann und auch in der Aussprache wie in der Formulierung ihrer Wahrheiten eine weltliche, unreligiöse, profane Form bevorzugte. Dafür gab in der neuesten Zeit *D. Bonhoeffer* das Stichwort, wenn er die Forderung aufstellte, man müsse von Gott unreligiös und weltlich sprechen, weil er nicht einfach „jenseitig", sondern „mitten in unserem Leben jenseitig" [8] sei. So entstand langsam ein Konsens darüber, daß das Sprechen von Gott und insgesamt die Verkündigung des Evangeliums auf die von ihrer Selbstmacht und Selbstgesetzlichkeit überzeugte Menschwelt bezogen werden müsse.

Für das Verhältnis des Menschen zum Glauben und zu seiner Wirklichkeit besagt das dann: der Mensch dient Gott in und durch sein Engagement für die Welt. Sein Gottverhältnis ist dann auch kein sakrales, auf den Kult beschränktes, sondern ein solches, das sich mitten im Leben vollzieht und verwirklicht.

Welchen radikalen Charakter diese Hinwendung zur Welt innerhalb der christlichen Theologie heute angenommen hat, zeigt das Werk des amerikanischen Theologen *P. van Buren* „Reden von Gott in der Sprache der Welt" [9]. Van Buren geht in der Weltzuwendung so weit, daß er das Christentum rein säkular versteht, als Ermöglichung der Freiheit des Menschen zur Verwirklichung der in ihm und in der Welt angelegten Potenzen. Auf die Frage, worin denn dann das „Mehr" des Christentums gegenüber einer rein natürlichen oder philosophischen Ethik bestehe, die sich doch in derselben Weise von der Freiheit des Menschen inspirieren läßt, antwortet er ganz unbeschönigt, daß man ein solches „Mehr" nicht benennen könne [10]. Auch von Christus, der ihm als Prototyp und Protagonist der Freiheit gilt und den er als den Initiator des säkularen Christentums gelten läßt, sagt er unmißverständlich: Man könne, wenn man nicht wieder in Mythologie zurückfallen wolle, nicht sagen, daß Christus diese Freiheit tiefer, größer oder gewaltiger gelebt hätte als ein anderer Mensch [11]. Daß die Christen ihr Freiheitsbewußtsein trotzdem von Christus ableiten, hat einen rein faktischen Grund. An einem anderen Menschen ist uns ein solches Verständnis eben nicht aufgegangen. In diesem Verständnis ist auch die Kirche rein soziologisch zu sehen als eine „Art Club", in dem sich freie Menschen zusammenfinden [12]. Daß eine solche Kirche keine Notwendigkeit besitzt

---

[8] D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Bonhoeffer-Auswahl, München 1964, 572.

[9] Der Titel der amerikanischen Originalausgabe: The Secular Meaning of the Gospel; deutsch: Zürich 1965.

[10] Ebda., 183.

[11] Ebda., 153.

[12] Ebda., 170.

und bald auch nicht mehr existieren wird, zeigt van Burens Einstellung zur Mission. Der Missionsgedanke ist im Grunde aufgegeben, wenn es heißt, Mission bestünde darin, „einfach ein Mensch" zu sein [13]. Hier ist das Aufgehen des Christentums in die Welt perfekt geworden. Aber das geschieht um den Preis der Selbstaufgabe.

Die beiden genannten Grundtendenzen der Neuzeit erklären das Entstehen bestimmter theologischer Schulrichtungen, die diese Tendenzen in verschiedener Art und Stärke aufnehmen und dem theologischen Denken der Gegenwart ihr Gepräge geben.

2. *Die existentiale Theologie*

Als einflußreichste Richtung darf hier zuerst die sogenannte existentiale Theologie genannt werden, die vor allem an den Namen *Rudolf Bultmanns* geknüpft ist. Das Charakteristische dieser Theologie besteht darin, daß sie die Offenbarung und ihr Zeugnis in der Hl. Schrift allein nach dem befragt, was für das Dasein des Menschen und für sein gegenwärtiges Selbstverständnis von Belang ist. Da der Mensch nur *das* wirklich begreifen kann, was in ihm als Frage und Anliegen lebendig ist, oder — anders ausgedrückt — was in seinem Vorverständnis angelegt ist, muß die Interpretation der Offenbarung vom Vorverständnis des Menschen ausgehen. Theologie wird dann wesentlich Auslegung der Schrift aus dem Vorverständnis des Menschen *auf sein* tieferes Selbstverständnis hin [14]. Das heißt zunächst, daß der Mensch an die Schrift unter einem von vornherein eingeschränkten Aspekt herangeht, gleichsam mit einem ganz begrenzten Lichtkegel den Gegenstand der Offenbarung anleuchtet. Dieser Lichtkegel ist das persönliche, von der eigenen Existenz bestimmte Interesse, das letztlich darüber befindet, was Gottes Wahrheit und Handeln überhaupt sein kann. Wörtlich und ganz unmißverständlich sagt Bultmann darüber: „Das Verstehen von Berichten über Ereignisse als Handeln Gottes setzt ein Vorverständnis dessen voraus, was überhaupt Handeln Gottes heißen kann" [15]. Damit ist gesagt, daß das Vorverständnis darüber entscheidet, was als göttlich anerkannt werden kann. Es ist immer nur das, was mein Selbstverständnis angeht. Hier ist der cartesianische Ansatz von der Verordnung des Ich gegenüber allen objektiven Gegebenheiten auf das entschiedenste in das Feld der Theologie überführt. Es wird hier auch klar, daß das Vorverständnis die letztlich normative Kraft gegenüber dem Kerygma ist. Ein Streitfall zwischen Kerygma und Vorverständnis ist eigentlich unter diesen Bedingungen nicht mehr möglich. Und sollte er je momenthaft auftreten, so ist die Sache von vornherein entschieden zugunsten

---

[13] Ebda., 177.
[14] Vgl. dazu R. Bultmann, Das Problem der Hermeneutik. Glauben und Verstehen II, Tübingen ^{2}1958, 211—235.
[15] Ebda., 231.

des Vorverständnisses und des in einer existentialen Analyse zu entfaltenden Selbstverständnisses.

Die Theologie bietet dann im Endergebnis nur Hinweise auf die Existenz des Menschen, die, weil Existieren immer ein Modus der je neuen Entscheidung ist, keine inhaltlichen, bleibenden Wahrheiten sein können. Es handelt sich jeweils nur um punktuelle, ungegenständliche Anstöße und Appelle an die eigene Existenz, konkret an die immer engagiertere, originalere, freiheitlichere Entscheidung. Es geht hier nicht mehr darum, daß der Mensch über sich hinaus zu etwas Bleibendem, Höherem, d. h. zu Gott erhoben werde, es geht hier umgekehrt darum, daß Gott, soweit er überhaupt noch als ein echtes Gegenüber des Menschen gedacht wird, in das Selbstverständnis des Menschen eingezwängt wird. Dieser Schritt ist bei *H. Braun* noch deutlicher getan, der Gott nur noch als eine „Art von Mitmenschlichkeit" gelten läßt [16], eine neue Bestätigung der These, daß hier Theologie zur Anthropologie wird.

Welche Reduzierung der christliche Glaube dabei erfährt, zeigt sich etwa in der heute viel diskutierten Frage der Jungfrauengeburt. *G. Schüler* sieht in der Jungfrauengeburt nur eine Legende, die das Übermenschliche der Jesusgestalt und sein *heiles* Menschsein in mythischer Weise zum Ausdruck bringen möchte [17]. Noch einschneidender für den Glauben ist aber wohl die Interpretation, die der evangelische Exeget *W. Marxsen* der biblischen Auferstehungsbotschaft gibt. Da sie keine geschichtliche oder ereignishafte Wirklichkeit gewesen sein kann, führt sich der ganze Auferstehungsglaube des Christentums einschließlich der Lehre von der persönlichen Auferstehung auf die Hoffnung zurück, die in dem Satz zum Ausdruck kommt: „Ich werde geborgen sein" [18]. Sicher haben dieses Vertrauen unzählige Menschen vor ihrem Ende besessen, ohne doch im entferntesten vom Christentum beeinflußt gewesen zu sein. Ein solches „Evangelium" enthält nichts spezifisch Christliches mehr.

3. *Die transzendentale Theologie*

Die „anthropologische Wende" zeichnet sich auch in der katholischen Theologie ab und hat hier (vor allem bei *K. Rahner* [19]) zur Entwicklung einer sogenannten „transzendentalen" Theologie geführt. „Transzendental" besagt in dieser theologischen Auffassung, daß im Menschen, aller Empirie und aller geschichtlich-kategorialen Verwirklichung voraus, das Göttliche gleichsam als Grundbefindlichkeit vorhanden und in der Unendlichkeitsstruktur seines Geistes angelegt ist, so daß

---

[16] H. Braun, Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen 1962, 341.

[17] G. Schüler, Revolution um Gott und den Glauben. Aspekte existentialer Theologie, Stuttgart 1969, 22 f.

[18] W. Marxsen, Die Auferstehung Jesu von Nazareth, Güterloh 1968, 190.

[19] Vgl. vor allem seinen Aufsatz: Theologie und Anthropologie. Künftige Aufgaben der Theologie (hrsg. von T. P. Burke) München 1967, 31—60.

alle Offenbarungstatsachen und Wahrheiten im Inneren des Menschen bereits ihren Platz haben. So gesehen, kann die Offenbarung dem Menschen tatsächlich nur das sagen, was er selbst in Herkunft, Gegenwart und Zukunft schon ist. Aber das ist anders gedacht als beim theologischen Existentialismus; denn das, was die Offenbarung in geschichtlich-kategorialer Art dem Menschen zu sagen hat, kommt nicht aus dem Menschen selbst, es ist vielmehr durch eine Offenbarung transzendentaler und übergeschichtlicher Art in den Menschen von Gott hineingelegt worden. Es ist eine von Gott selbst in der Schöpfung und in der zuvorkommenden Gnade grundgelegte Voraussetzung für die konkret-geschichtliche Offenbarung, die darum jeder Mensch, wenn sie ergeht, an sich leicht verstehen kann, weil sie nur das entfaltet, was in ihm von Gott angelegt ist.

Die Theologie, die die Offenbarung geschichtlicher Art an den Menschen heranbringt, hat dann vor allem die Aufgabe, die Heilsempfänglichkeit des Menschen aufzuzeigen und klar zu machen, daß der Anspruch der geschichtlichen Offenbarung im transzendentalen Wesen des Menschen begründet ist, daß er im theologischen Selbstverständnis des Menschen seinen Ort hat und dem Menschen nicht mit einer völlig fremden Wahrheit kommt, die ihn überfordert. Sie hat in dauernder Beschäftigung mit dem transzendentalen Wesen des Menschen die Heilswahrheit durch erhellende Rückführung auf den vorbereiteten Ort im Selbstverständnis des Menschen für diesen annehmbar zu machen. Sie muß deshalb immer Theologie und Anthropologie in einem sein, ohne daß dabei — das ist der wirkliche Unterschied zur existentialen Anthropozentrik — die beiden Bereiche ineinander übergehen und miteinander identifiziert werden.

Es ist nicht zu verkennen, daß dieser Ansatz, der in gewisser Hinsicht die Theologie auch zur Anthropologie macht (die allerdings eine von Gott gnadenhaft erhöhte Menschlichkeit meint), gewisse Schwierigkeiten mit sich bringt. Es ist vor allem *eine* Frage, die sich hier stellt, nämlich ob das unabbleibbar Geschichtliche und Konkrete der einmal ergangenen Offenbarung nicht in seiner Heilsbedeutung gemindert wird, wenn es nur noch der Anlaß ist, das im Menschen bereits Angelegte zu eduzieren. Die Frage geht weiter dahin, ob man z. B. das in das Offenbarungsgeschehen hineingehörende Kreuz Christi und die Notwendigkeit des Todes Christi wirklich erklären kann, wenn man sagt, daß die Heilswahrheit schon im Menschen angelegt sei und nur eines Anstoßes von außen bedürfe, um zur Explikation zu gelangen. Das widerspricht offenbar dem Sinn des Todes Christi, der gerade deshalb erfolgte, weil die Menschen dieses Vorverständnis nicht besaßen oder es in der Sünde niederhielten, so daß ihnen die Botschaft Jesu ein Ärgernis war. Es scheint demnach, daß die transzendentale Theologie und Anthropologie den Charakter des Ärgernisses des Kreuzes Christi nicht erklären kann, und daß sie auch die Mächtigkeit der Sünde unterbewertet.

Interessant ist ein Beispiel, das K. Rahner zur Rechtfertigung dieser Methode aus der Christologie verwendet. Er sagt hier, daß dem Menschen transzendental auch

die Idee eines Gottmenschen innewohnt, so daß die Christologie nicht mehr einfach als von oben kommende Offenbarungslehre entwickelt werden sollte, sondern auch von dieser Idee im Inneren des Menschen her. So würde der Mensch begreifen, daß der auf Erden erschienene Gottmensch kein Mythos sei.

Es ist nun interessant, hierzu eine Stimme zu hören, die fast wie eine genaue Antwort auf die von Rahner aufgestellte Behauptung aussieht, obgleich die beiden Stellungnahmen ganz unabhängig voneinander erfolgten. *M. Buber*, der jüdische Religionsphilosoph, kommt nämlich einmal auf die Idee des Gottmenschen im Christentum zu sprechen. Er sagt sogar, daß er diese Idee verstehen könne. Aber er ist doch weit davon entfernt, nur weil er ein allgemeines Verständnis dieser Idee hat, Jesus als Gottmenschen oder auch nur als den Offenbarer Gottes anzuerkennen[21]. Das zeigt, daß die geschichtliche Offenbarung und ihre Annahme nicht unbedingt leichter wird, wenn man eine Idee davon im Wesen des Menschen voraussetzt. Ja, man wird sogar im Hinblick auf die Praxis sagen können: Es ist dem Ungläubigen gegenüber nicht leichter, ihn von der innewohnenden Idee des Gottmenschen zu überzeugen, als ihn zur Anerkennung des geschichtlichen Christusereignisses zu führen. Dieses transzendentale Apriori ist genauso schwer zu beweisen wie die äußere geschichtliche Offenbarung. Darum darf man nicht zuviel von ihm erwarten.

Zusammengenommen darf man von der transzendentalen Theologie sagen, daß sie bemerkenswerte Erkenntnisse enthält, die von der Theologie aufgenommen zu werden verdienen. Die verbleibende kritische Frage, die vielleicht anders beantwortet werden muß, ist die: Darf die transzendentale Voraussetzung der Heilsgeheimnisse im Menschen so stark *inhaltlich* bestimmt werden, wie es hier geschieht, oder sollte sie nicht vielmehr als eine Form der bleibenden Ausrichtung des Menschen auf Gottes Wort und Tat verstanden werden? Diese grundlegende Verwiesenheit des Menschen auf den Gott der Offenbarung erklärt einerseits, daß die geschichtliche Offenbarung den Menschen nicht wie etwas Fremdes überkommt. Sie läßt aber auch Raum für die Annahme des Neuen und Einzigartigen im geschichtlichen Offenbarungsvorgang, in dem Gott den Menschen in personaler Begegnung anruft und sich ihm so als Leben und Wahrheit neu erschließt.

4. *Die politische Theologie*

Einen gewissen Gegenschlag zur anthropozentrisch-transzendentalen Theologie stellt die sogenannte „politische Theologie" dar, die alles auf die Weltaufgabe des Christentums abstellt. Die heutige „politische Theologie" will sich nicht von ihren Vorgängern ableiten, die meistens eine Theologisierung des Politischen intendier-

---

[20] K. Rahner, Probleme der Christologie von heute. Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1964, 205 ff.
[21] M. Buber, Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950, 11 f.

ten und damit — wie man heute sagen würde — bei einer Ideologisierung des Religiösen und der Kirche landeten. Deshalb erwägt man auf seiten der heutigen Vertreter einer „politischen Theologie" auch, den Begriff des Politischen gänzlich fallen zu lassen und ihn durch den Begriff einer „eschatologisch-gesellschaftskritischen Theologie" zu ersetzen [22].

An diesem Begriff kann das Anliegen dieser Theologie deutlicher herausgearbeitet werden: Sie will ihrer Absicht nach keine Politisierung der Kirche und auch keine direkte Politisierung der christlichen Verheißungen. Sie erstrebt vielmehr eine Entprivatisierung und Entindividualisierung der christlichen Verkündigung, die ihrer Meinung nach bisher die soziale Dimension vernachlässigte. Sie will zunächst einmal klarmachen, daß die christliche Heilsbotschaft Öffentlichkeitscharakter hat und daß sie sich deshalb auch im Sozialen auswirken muß. So ist diese „politische Theologie" in ihrem ersten Ansatz vor allem gegen das Pathos einer religiösen Innerlichkeit gerichtet und gegen einen kirchlichen Integralismus, der die Verbindung mit der Welt nicht mehr sucht und auch nicht mehr findet.

Aber es bleibt doch nicht bei diesem Ansatz, der mit dem Feld des eigentlichen Politischen gar nicht soviel zu tun hat. Das Gewicht des politischen Momentes in diesem Begriff gibt der ganzen Theologie de facto eine Ausrichtung auf den gesellschaftlichen Prozeß und führt zur Einflußnahme auf ihn. Das wird deutlich an der Bestimmung der Kirche, von der es heißt: Sie ist „die Institution kritischer Freiheit gegenüber dem gesellschaftlichen Prozeß mit seinen Verabsolutierungen und Verschließungen" [23]. An dieser Definition, die auch für die Theologie stehen könnte, verdient als besonderes Charakteristikum die theologische Einflußnahme auf die Gesellschaft hervorgehoben zu werden: Die Kirche und die Theologie sind in ihrer Freiheit vornehmlich zur Kritik an der bestehenden Gesellschaft gerufen. Sie sollen ein kritisch-dialektisches Verhältnis zur gesellschaftlichen Gegenwart gewinnen und etwa das durch diese Gesellschaft bedrohte Menschliche verteidigen. Sie sollen auch die Widersprüche und Fehlformen dieser Gesellschaft im Hinblick auf eine humanere Zukunft aufzudecken suchen. Das zeigt, daß die Tendenz dieser Theologie in Richtung auf die Gesellschaft zunächst eine negative ist. Das wird auch ausdrücklich gesagt in der Forderung, die Kirche solle heute keine eigene Soziallehre entwickeln, sondern vor allem Sozialkritik betreiben [24].

Das eigentliche Anliegen dieser Theologie ist eine schöpferisch-kritische Eschatologie, die die Gestalt dieser Welt verändern soll und diese Welt ihrer Vollendung entgegenbringen soll. Die Kirche soll dabei durch das unablässige Eintreten für Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden, durch Verwirklichung von Solidarität und Brüderlichkeit unter den Menschen den Gesellschaftsprozeß so beeinflussen, daß

---

[22] So J. B. Metz, Zum Verhältnis von Kirche und Welt. Künftige Aufgaben der Theologie, 12.
[23] J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz 1968, 108 f.
[24] Ebda., 115.

er sich immer entschiedener in Richtung auf das vollendete Humanum entwickelt. „Die theologische Basis und Orientierung für diese gesellschaftliche Aufgabe findet die christliche Gemeinde in dem eschatologischen Horizont ihres Selbstverständnisses, der zugleich ein Horizont universaler Humanisierung ist“ [25].

Hinter diesem Programm steht weiter die mehr oder weniger deutliche Überzeugung, daß der Gesellschaftsprozeß eng mit dem Heilsprozeß verbunden ist und daß sich durch die Förderung der profanen Gesellschaftsentwicklung das Gottesreich verwirklichen läßt. Es soll dabei zwar eine Identifizierung von profanem Gesellschaftsprozeß und dem Kommen des Gottesreiches vermieden werden. Aber wie eng hier Heilsprozeß und Gesellschaftsprozeß ineinander verwoben erscheinen, zeigt eine Aussage von *W. Benjamin:* „Das Profane ist zwar keine Kategorie des Reiches, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisen Nahens“ [26]. Aber selbst wenn man das Politische in dieser vorsichtigen Weise nur als Mittel „des leisen Nahens“ des Reiches gelten läßt, hat man die Verschiedenheit von gesellschaftlicher Entwicklung und Heilsprozeß im Grunde schon aufgehoben. Man befindet sich schon auf dem Wege zur Identifizierung beider Prozesse.

Es ist dann auch konsequent, wenn von der „politischen Theologie“ die Unterscheidung zwischen Natürlichem und Übernatürlichem aufgegeben oder zumindesten zurückgedrängt wird. Darum wird gesagt: „Im Verhältnis des Menschen tritt eine Unterscheidung zurück, die wir immer schnell, oft allzu schnell zur Hand haben; die Unterscheidung zwischen natürlich und übernatürlich. Im Verhältnis zur Zukunft bzw. zur Endgeschichte können wir uns nicht mehr mit dieser Unterscheidung beruhigen und die natürliche Zukunft der geschichtlichen Welt von der übernatürlichen Zukunft des Glaubens und der Kirche trennen. Im Verhältnis zur Zukunft konvergieren beide Dimensionen“ [27]. Für diese Identifizierung von Natürlichem und Übernatürlichem, von geschichtlich-immanenter und christlich-eschatologischer Hoffnung spricht auch die Aussage: „Die geläufige Alternative zwischen Transzendenzorientierung und Zukunftsorientierung, zwischen (göttlicher) Verheißung und geschichtlicher Forderung, zwischen christlicher Endzeithoffnung und operativer Weltgestaltung ist im Grunde falsch“ [28]. In der Zukunft, auf die das kirchlich-theologische Denken und Handeln ausgerichtet sein soll, fließen beide Entwicklungsströme zusammen und konvergieren beide Linien.

Wie diese Konvergenz vonstatten geht und wie sich am Ende die beiden Linien vereinigen sollen, wird aber nicht klar gesagt. Es fällt einem hier als mögliches Modell der Konvergenz der Linien ein Gedanke *Teilhard de Chardins* zur Escha-

---

[25] Ebda., 144.
[26] W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt 1965, 95 f.
[27] J. B. Metz, Zum Verhältnis von Kirche und Welt, a. a. O., 22 f.
[28] J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, 140.

tologie ein. Teilhard erklärt einmal, daß der Funke der Parusie dann überspringen werde, wenn die Welt in ihrer natürlichen Entwicklung den vollkommensten Reifezustand erreicht haben wird. Dann ist keine weitere Entwicklung mehr möglich. Die Welt ist an ihrem natürlichen Ziel angelangt und reif für die übernatürliche Verklärung [29]. Nach diesem Denkmodell würde tatsächlich der natürliche Weltprozeß, den die „politische Theologie" allerdings mehr unter dem Aspekt des Sozialen betrachtet, die Kraft und die Potenz haben, das übernatürliche Sein und Wesen des Reiches Gottes herabzuziehen. So gehen natürliche Zukunftserwartungen und übernatürliche Reich-Gottes-Hoffnungen letztlich doch ineinander über. So gesehen darf man hier von einer Immanentisierung der christlichen Heilsverheißungen und einer innergeschichtlichen Deutung der biblisch-christlichen Heilserwartung sprechen. Die Transzendenz dieser Heilserwartung ist kaum noch zu halten, zumal hier „Transzendenz" mit „Zukunft" übersetzt und rein futurologisch gedeutet wird.

Die politische wie die existentiale Theologie zeigen einen starken Zug zur Immanentisierung und Horizontalisierung des Übernatürlichen im Christentum. Es ist verständlich, daß in einer solchen Atmosphäre der reinen Immanenz eine noch radikalere Richtung aufkommen kann, die den angeblichen Supranaturalismus des Christentums schon im Gottesbegriff treffen möchte und sich gegen ihn wendet. Das geschieht in der sogenannten „Gott-ist-tot-Theologie", die vor allem in Amerika ihre Vertreter gefunden hat [30]. Soweit diese Theologie, die doch mehr ein Randphänomen des Christlichen zu sein scheint, nur schockierend auf das Problem des Sprechens von Gott in einer veränderten Welt hinweisen will, darf ihr Anliegen ernst genommen werden. Aber wo sie über diesen methodischen Ansatz hinausgeht und ihr die Wirklichkeit Gottes entschwindet, wird sie zu einer neuen Spielart des Atheismus. Man darf dann ihr gegenüber sagen: Sie beweist nicht den Tod Gottes, aber das Sterben jeglicher Theologie.

5. *Kritische Würdigung*

Die drei hier paradigmatisch hervorgehobenen theologischen Richtungen lassen einerseits erkennen, daß sie ernstzunehmende Anliegen verfolgen. Andererseits konnte bei ihrer Darstellung gelegentlich auch schon deutlich werden, daß sie Einseitigkeiten und Gefährdungen zeigen, die nicht gutgeheißen werden können.

So stellt sich zuletzt die Frage nach einer Gesamtbeurteilung des heutigen Umbruchs in der Theologie und nach einer Abwägung seiner Chancen wie seiner

---

[29] Teilhard de Chardin, Le coeur du probleme, 1949. Vgl. zu dieser Aussage Cl. Tresmontant, Einführung in das Denken Teilhard de Chardins, Freiburg 1963, 103.

[30] In das Verständnis der „Gott-ist-tot-Theologie", die hier nicht ausführlich erörtert werden konnte, führt u. a. ein J. Bishop, Die Gott-ist-tot-Theologie, Düsseldorf 1968.

Risiken. Eine Antwort auf diese Frage kann wohl am besten gelingen, wenn man die verschiedenen Ansätze und Neuformulierungen auf ihr gemeinsames Grundanliegen zurückführt und sich dieses möglichst deutlich vor Augen führt.

Man geht nicht fehl, dieses Anliegen im Hinblick auf die anfangs erörterten geistigen Grundströmungen der Neuzeit darin gelegen zu sehen, die christliche Offenbarung oder das Evangelium auf das Verständnis des Menschen und auf die Bedürfnisse der modernen Welt auszurichten. Das ist nun ein durchaus positiv zu wertendes Anliegen, dem grundsätzlich niemand widersprechen wird. Die Wende der Theologie zum Menschen und zur Welt, Anthropozentrik und Säkularisierung der Heilsbotschaft sind demnach als legitim zu betrachten.

Aber die entscheidende Frage, die an diese Neuformulierung der Aufgabe der Theologie und der Verkündigung zu richten ist, ist die, wie in ihnen die *Polarität* zwischen der *Botschaft und* dem *Menschen*, zwischen der *Offenbarung und* der *Welt* gesehen ist und ob sie überhaupt noch aufrecht erhalten werden kann.

Die Norm, an der zunächst einmal die Anthropozentrik zu messen ist, kann nur das biblische Denken von der Stellung des Menschen zur Offenbarung und zum Gott der Offenbarung sein.

Der radikalen Anthropozentrik kommt es auf eine Aneignung der Offenbarung im Selbstverständnis des Menschen an, wobei sich dann konsequent bei den entschiedensten Interpreten die Identifizierung der Offenbarung mit dem Selbstverständnis des Menschen andeutet. Dem *biblischen Denken* dagegen kommt es umgekehrt auf eine Eingliederung des Menschen in die Heilsgeschichte, in Gott und in Christus an. Damit wird der Mensch gerade nicht in die Grenzen seiner eigenen Möglichkeiten eingeschlossen, sondern von Gott ermächtigt, seine Grenzen, seine Möglichkeiten und sein Vermögen zu übersteigen, um so im Loslassen seines *kleinen Selbst* aus der Konfrontation mit dem Absoluten ein *höheres Selbst* zu gewinnen.

Das ist nach biblischem Verständnis erst der wirklich neue Mensch, der nicht mehr auf sich fixiert und festgelegt ist, sondern der durch die Einbeziehung in Gott zu einer neuen Schöpfung geworden ist.

Der Existentialismus und seine starre Anthropozentrik kann die Neuheit des Lebens des Christen in Gott nicht anders erklären denn als Eigentlichkeit seiner Existenz. Aber das ist schon dem Ausdruck nach keine neue Existenz, sondern die alte Existenz mit einer nur kritischeren, bohrenderen Bewußtheit.

Das sind die theologischen Einwände, die vom Menschen und vom Gottesbild her gegen die überspannte Anthropozentrik zu erheben sind. Es ergibt sich aber ein weiterer Einwand aus einem praktisch-pastoralen Gesichtspunkt.

Es ist das erklärte praktische Ziel dieser Anthropozentrik, mit der Zurückführung aller Heilswahrheit auf das Selbstverständnis dem modernen Menschen, besonders auch dem Ungläubigen zu dienen. Demgegenüber ist es interessant, einmal die Reaktion des bewußten und reflektierten modernen Unglaubens auf diese Akkomodationsversuche zu registrieren. Hier ist die Äußerung von *Francis Jeanson* bemer-

kenswert, der zu all diesen Versuchen, den Christenglauben vom Subjekt des Menschen zu begründen und aus ihm abzuleiten, sagt: Ein solches Unternehmen müsse schließlich „in den Begriffen des Subjektes steckenbleiben“ [31]. Jeder solche Ableitungsversuch müsse sich rächen, weil er dem Wesen des Glaubens als einer den Menschen (angeblich) überragenden neuen und ihn fordernden Wirklichkeit widerspreche.

Auch eine andere Erklärung ist aufschlußreich, die von einem konsequenten Humanisten zu dem Buch Robinsons „Gott ist anders“ abgegeben wurde. Das Buch dient ja auch der Absicht, Gott und die Heilswahrheit als ein Moment der menschlichen Existenztiefe auszuweisen und so auch dem Atheisten den christlichen Glauben gleichsam zu imputieren. Dazu nimmt der dezidierte Humanist *Eduard Hapke* Stellung. Er betont, daß die Abkehr Robinsons von einer objektiven, absoluten Wahrheit und die Rückführung aller Wahrheit auf das Selbstbewußtsein die volle Anerkennung des Humanisten finden könne und daß das alles im weltanschaulichen Humanismus schon gelebt werde. Am Schluß seiner Stellungnahme stellt er dann die entwaffnende Frage: „Ist es dann noch so wichtig, ob die Menschen als Christen gelten dürfen?“ [32]. D. h. in direkterer Fassung: Bedarf es bei einer solchen anthropozentrischen Explikation des Glaubens noch des Namens des Christentums? Man kann das — so ist der Autor zu deuten — doch unter dem Namen Humanismus viel zutreffender und gültiger firmieren.

An dieser Stelle zeigt sich, daß eine radikale Zurückführung des Christlichen auf das Selbstverständnis des Menschen das Christliche jeder Besonderheit entkleidet und es dem bewußten Atheisten als unnötiger Umweg erscheinen läßt zu dem, was er längst weiß.

Wenn man daher das Anliegen der modernen Anthropozentrik in Theologie und Verkündigung nicht diskreditieren will, muß man es in den nötigen Grenzen halten. Dazu ist zunächst, wieder in positiver Wendung zu sagen: Die Theologie und die Verkündigung muß den geschaffenen Menschen als Adressaten der Botschaft und ihrer Auslegung in neuer Weise ernst nehmen. Sie muß die Frage nach dem Anknüpfungspunkt für die Offenbarung im Menschen stellen, genauso die Frage nach der möglichen Aneignung, nach dem Vorverständnis und dem Selbstverständnis des Menschen; denn es ist ausgeschlossen, daß der offenbarende Gott, der zugleich Schöpfer ist, den Menschen und seine Vorgegebenheiten beim Ergehen des Wortes völlig ignorierte. Dann würde Gott vergleichsweise seine Offenbarung wie in ein Vakuum einschütten, der Mensch stünde dem rein passiv gegenüber, könnte dazu keine Stellung nehmen und sich entscheiden. Das alles wäre die Folge, wenn der Mensch nicht ein bestimmtes Vorverständnis und Selbstverständnis hätte, das dem

---

[31] Fr. Jeanson, Vom wahren Unglauben, München 1966, . . .
[32] Diskussion zu Bischof Robinsons „Gott ist anders“ (hrsg. von W. Augustin) München 1964, 160.

ergehenden Wort entspricht und das von der Theologie reflektiert werden muß. Nur muß diesem von der Theologie immer zu bedenkenden Selbstverständnis im Vorgang der Aneignung des Kerygmas ein *anderer Stellenwert* zugeschrieben werden, als es in der extrem anthropozentrischen Theologie geschieht. Es darf nicht die Kontrollinstanz das Kerygmas werden oder das selektive Prinzip, das die brauchbar erscheinenden Teile der Kerygmas aussondert. Es darf, anders gesagt, nicht zur Norm des Kerygmas erhoben werden. Das Verhältnis von Kerygma und anthropologischem Vorverständnis muß vielmehr ein doppelseitiges Bestimmungsverhältnis sein. In ihm hat nicht nur das menschliche Bewußtsein seine Funktion in Richtung auf das Kerygma, indem es gleichsam die Auffangform des Kerygmas darstellt und den empfangbereiten Boden. Es muß auch eine umgekehrte Einflußnahme anerkannt werden, dergestalt, daß auch das Kerygma das menschliche Selbstverständnis bestimmt, ja es überstimmt, indem es das Selbstverständnis korrigiert und ihm etwas Höheres sagt, als es bisher wußte oder erahnte. Das Selbstverständnis muß vom Theologen in dieser Weise als *regulatives Prinzip* für das Kerygma angesehen werden, d. h. es muß als Regel, als Maß, als Rahmen ernst genommen werden, in den die Botschaft eingefaßt ist. Aber konstitutives Prinzip für den Glauben und die menschliche Selbstverwirklichung kann nur das Kerygma sein. Die Theologie muß davon überzeugt sein, daß das Kerygma den Menschen transzendiert und ihm so eine höhere Erfüllung bringt, als sie das natürliche Selbstverständnis zu erbringen vermag.

Nach demselben Grundsatz ist auch die Weltzuwendung der heutigen Theologie kritisch zu beurteilen. So sehr das Evangelium auch auf die Welt ausgerichtet werden muß, weil es ja von seinem Ursprung her das Heil der Welt intendiert, so darf es doch nicht in der Horizontale dieser Welt aufgehen und rein weltimmanent verstanden werden. Wenn man eine solche totale Immanentisierung und Horizontalisierung des Evangeliums betreibt, verhilft man ihm auf die Dauer *gerade nicht* zu einer höheren Wirksamkeit, sondern arbeitet geradezu an seiner Aufhebung; denn eine Kirche, die sich nur noch etwa in der sozialen Frage engagiert, tut dasselbe, was *andere menschliche Gemeinschaften* auch tun, ohne auch nur an das Evangelium zu denken. Das sagt, daß das Evangelium gerade auch in seiner die Welt tranzendierenden und sie herausfordernden Gestalt kenntlich gemacht werden muß, wenn es der Welt dienen soll.

Man sagt heute im Hinblick auf eine bestimmte politische Partei, die kaum noch eigene Grundsätze vertritt, sie sei eine Interessengemeinschaft zum Mitregieren geworden. Von manchen kirchlichen Kreisen hat man den ähnlichen Eindruck, daß sie aus der Kirche letztlich einen Interessenverband zum Mitreden in der Welt machen möchten, unbekümmert um eine spezifische Substanz der kirchlichen Rede. Wenn diese Tendenz sich vollkommen durchsetzte, wäre damit das Ende der Eigenständigkeit des kirchlichen Weltauftrags gekommen. Wo aber eine solche Eigenständigkeit des Wortes der Kirche nicht mehr aufgezeigt werden kann, würde

die Kirche jede Legitimation gegenüber dieser Welt, aber auch jede Attraktivität verlieren. Diese kann ihr nur erhalten bleiben, wenn die Kirche in der Zuwendung zur Welt und bei der Angleichung an sie *zugleich* auch das gegenüber der Welt Neue, das durch Kreuz und Auferstehung gekennzeichnete *Überweltliche* der Christusbotschaft hervorkehrt.

Dieses andere und Neue verlangt von der Kirche wie von der Theologie eine intensive Besinnung auf das, was das Evangelium unter dem „Heil" versteht. Es handelt sich hier sicher um eine Größe, die schon in dieser Welt offenbar wird und die deshalb auch die irdischen Dimensionen und Desiderate betrifft. Aber sie geht in diesen Dimensionen nicht auf, sondern übersteigt sie um ein Bedeutsames, nämlich um das Moment der übernatürlichen, gnadenhaften Teilnahme am Leben Gottes selbst.

Das heißt in konkreter Anwendung auf den Weltauftrag von Theologie und Verkündigung: Ihr gesellschaftliches Engagement kann sehr wohl als eine Funktion des universalen Heilsauftrags verstanden werden, aber es kann mit diesem Heilsauftrag nicht identifiziert werden und ihn ersetzen. Mit dem Bezug auf die Gesellschaft wächst der Theologie der Gegenwart tatsächlich eine neue Aufgabe zu. Aber sie ist nicht die einzige und nicht die vorherrschende. Sie ergibt sich vielmehr als Folgerung und als Teilaufgabe aus dem Heilsauftrag von Kirche und Theologie, der letztlich diese Welt und ihre Ordnungen übersteigt.

Eine Theologie, die in diesem Sinne ihren Eigenwert bedenkt und sich mit der neuen Weltsituation konfrontiert, wird deshalb entschiedener als die genannten theologischen Richtungen auf das spezifisch christliche Heilsverständnis ausgerichtet sein müssen, das sich in der Geschichte objektiv ereignete und den Menschen personal anspricht. Sie wird entschiedener heilshaft, geschichtlich und personal ausgerichtet sein müssen als die aufgeführten Entwürfe. Weil es sich dabei um einen das natürliche Leben transzendierenden Heilsauftrag handelt, der für den Christen immer unter dem Zeichen des *Kreuzes* steht und immer auch nur *so* verkündet werden kann, darf der Maßstab für die Wirksamkeit von Theologie und Verkündigung letztlich auch nicht im *Ankommen* bei der Welt und in der gelungenen Anpassung an die Zeitsituation gesehen werden. Wenn die jeweilige Situation der Welt und des Zeitgeistes zum letzten Maßstab der Verkündigung gemacht würden, dann wären beispielsweise die Deutschen Christen der Nazizeit das unüberholbare Vorbild jeder weltzugewandten Verkündigung und Theologie überhaupt; denn sie brachten es fertig, das Christentum total der damaligen Zeit, die sich auch modern und fortschrittlich wähnte, zu akkomodieren. So etwas kann immer wieder geschehen, wo nicht beachtet wird, daß das Evangelium mit dem Weltwissen und der Weltweisheit nicht identisch ist, sondern diese Welt auch richtet, um sie gerade durch das Gericht zu retten.

Eine solche Zuordnung zwischen Evangelium und Weltauftrag verlangt vom Theologen und Verkünder beides: Treue zur Botschaft und Verantwortung für die

Welt. Keines kann ohne das andere sein. Wer diesen Grundsatz anerkennt, wird aber noch eine Folgerung ziehen müssen, die den wirklichen oder vermeintlichen *Konfliktsfall* zwischen der Treue gegenüber dem von der Kirche verkündeten Evangelium und der Akkomodation an die Welt betrifft. Was damit gemeint ist, kann vielleicht folgendes Beispiel erklären, dem ein authentischer Vorfall zugrunde liegt: Ein Theologe hielt vor einer Gemeinde einen Vortrag über das heute vieldiskutierte Problem der Auferstehung Christi. Er vertrat dabei die These, daß das Wort von der Auferstehung nur einen sozialen Impuls beinhalte, der uns zum Leben für diese Welt verpflichtet und, damit zusammenhängend, zur Überwindung der Todesfurcht. Aber diese Überwindung sollte nicht im Hinblick auf ein kommendes Jenseits geleistet werden, weil es ein solches weder für Jesus noch überhaupt für einen Menschen geben könne. Sie sollte allein geleistet werden durch Hingabe an diese Welt.

Auf die Frage eines andersdenkenden Gläubigen, warum der betreffende Theologe hier offenbar den Menschen nicht mehr die von der Kirche verkündete Wahrheit darbiete, gab dieser zur Antwort: Ich komme mit dieser Wahrheit nicht mehr an.

Was ist zu dieser für unsere Zeit symptomatische Einstellung zu sagen? Doch wohl folgendes: Wo die Situation sich so zuspitzt, daß es zu der Alternative kommt: entweder Treue zum Evangelium auch um den Preis seiner Ablehnung durch die Welt oder Ankommen bei der Welt unter Verfälschung des Evangeliums, dann bleibt uns keine Wahl. Wir müssen auf die erste Möglichkeit setzen; denn im anderen Falle entleeren wir das Evangelium und *dienen* den Menschen gerade *nicht* mehr mit ihm, sondern täuschen sie.

Vielleicht wird mancher eine solche Lösung der Alternative seltsam und außergewöhnlich finden [33]. Nun, sie ist das genauso wenig wie im Falle Jesu, da er nach der die Jünger schockierenden eucharistischen Verheißungsrede an die Zwölf die Frage richtete: „Wollt auch ihr gehen?" (Joh. 6,68). Wir sollten die grundsätzliche Bedeutung dieser Szene für das Verhältnis von Evangelium und Welt nicht übersehen. Wir dürfen aber auch hoffen, daß es bei unverfälschter Predigt des Evangeliums zu jeder Zeit Menschen geben wird, die trotz des Herausfordernden an ihm wie Petrus sprechen: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens" (Joh. 6,69) [34].

---

[33] Allerdings ist zu diesem Fall erklärend hinzuzufügen, daß sich *objektiv* eine solche Alternative nicht stellen kann, weil die Botschaft Christi niemals gegen die Welt gerichtet ist und darum auch niemals ohne eine Entsprechung in der Weltsituation sein wird.

[34] Diesem Beitrag liegt das Referat zugrunde, das der Verfasser am 4. August 1970 in Königstein vor der Schlesischen Priestertagung hielt.

Alfons Bolley

Zur Psychologie der Meditationsmethode „Anwendung der Sinne"

Schon in der ersten Woche seiner Exerzitien führt der hl. Ignatius eine eigenartige Gebetsmethode ein, auf deren Beobachtung er nachdrücklich besteht. Nachdem der Betende sich — wie es die Regel ist — am Tage zwei Themen mit je einer Wiederholung betrachtend gewidmet hat, soll er vor dem Abendessen in einer „Anwendung der Sinne" (A.S.) den Stoff zutiefst auszuschöpfen suchen. Die Anordnung gilt vor allem für die Tage der „Beschauung", in denen über die Geheimnisse des Lebens, des Sterbens und der Glorie des Herrn betrachtet wird. Im Exerzitienbuch [1] heißt es:

„Nach dem Vorbereitungsgebet und den drei Vorübungen ist es von Nutzen, die fünf Sinne der Einbildungskraft auf die erste und zweite Betrachtung in folgender Weise anzuwenden.

1. Man schaue die Personen mit den Augen der Einbildungskraft, wobei man deren Umstände im besonderen betrachtet und überdenkt, und man suche aus dem Anblick irgendeinen Gewinn zu ziehen.
2. Man vernehme mit dem Gehör, was die Personen reden oder reden können, lenke dann die Gedanken auf sich selbst und suche irgendeinen Nutzen daraus zu gewinnen.
3. Man rieche und koste mit dem Geruchsinn und dem Geschmacksinn die unendliche Milde und Süßigkeit der Gottheit, der Seele und ihrer Tugenden und der übrigen Dinge je nach der Beschaffenheit der Personen, die man betrachtet; dann kehre man in sich selbst ein und suche irgendeinen Gewinn daraus zu ziehen.
4. Man berühre mit dem Tastsinn, z. B. man umfange und küsse die Plätze, wo solche Personen ihren Fuß hinsetzen und wo sie ruhen, und dabei bemühe man sich immer, einen Nutzen daraus zu ziehen.

Man schließe mit einem Zwiegespräch, wie in der ersten und zweiten Betrachtung, und mit einem Vaterunser."

---

[1] Emmerich Raitz von Frentz S. J.: Ignatius v. Loyola, Geistliche Übungen, Freiburg 1952, Nr. Nr. 121—126; auch Nr. Nr. 65—70.

Auf den ersten Blick scheint sich diese Methode nicht von der „Beschauung" zu unterscheiden; aber wenn Ignatius sie ausdrücklich von ihr abhebt und darin gleichsam die Krönung aller Tagesbetrachtungen sieht, dann muß sie wohl ihre besondere Bedeutung haben. Freilich hat sie den Kommentatoren von jeher viel Schwierigkeiten gemacht und zu ganz gegensätzlichen Auffassungen geführt. Unter Berufung auf ein offizielles Direktorium des Ordengenerals Aquaviva vom Jahre 1599 wollten manche Autoren die Anweisung so verstanden wissen, daß hier ein rein bildhaftes Betrachten in phantasiemäßiger Vorstellungstätigkeit gemeint sei. Während man vielerorts glaubte, es handele sich um eine leicht zu vollziehende Gebetsart, nützlich für Anfänger und für Zeiten der Ermüdung, erhoben sich demgegenüber gewichtige Bedenken. Einmal, so wurde geltend gemacht, setze sie ein hohes Maß an Vorstellungskraft voraus, über das nicht jeder verfüge. Phantasiearme Naturen sähen sich leicht überfordert und könnten, wenn sie sich allzusehr bemühten, nervöse Störungen erleiden. Und wo eine reiche und lebhafte Phantasie vorhanden, biete die bildnerische Gestaltung noch lange nicht die Gewähr für eine religiös fruchtbare Betrachtung — wenn sie nicht gar zu pseudomystischen Erlebnissen führe. Man schrieb der A.S. notfalls die Rolle einer Hilfs- oder Gelegenheitsmethode zu, während die gedankliche Meditation stets den Vorrang haben sollte [2]. Auf der anderen Seite betonten manche Interpreten, daß es hier keinesfalls einfach um Phantasie gehe. Wenn nämlich Ignatius nicht nur von Sehen und Hören, sondern auch von Schmecken, Riechen und Betasten göttlicher Dinge spreche, so habe er mit der Einbeziehung dieser Sinnesvorstellungen bereits das mystische Erleben im Auge gehabt. Was Ignatius selbst innerlich erfahren, hätte er als ideales Ziel für den Exerzitanten vorausgesetzt, dieser sollte sich am Abend seelisch total für höhere Gebetsgnaden eröffnen [3]. Wie sehr dem Heiligen tatsächlich daran gelegen war, den Beter zu inniger Gottverbundenheit zu führen, geht aus den Vorbemerkungen des Exerzitienbuches deutlich hervor. Freilich, so glaubt man auch, erfordere diese Gebetsweise der A. S. die Aktuierung höherer geistlicher Sinne, die im Exerzitienbuch lediglich nach Analogie der psychophysischen Sinnesmodalitäten, also bildlich, benannt werden. Wirklich ist in der Mystik seit den Zeiten der Urkirche von „geistlichen" Sinnen die Rede, und was aus den lebens- und glutvollen Schilderungen bei Origenes, Augustinus, Bonaventura u. a. herausgelesen werden kann, das vermeinen viele Autoren hinter den Worten des hl. Ignatius wiederzufinden [4]. Wohl ist H. Rahner der Überzeugung — in der er sich mit dem Ignatiusschüler P. de Polanco einig weiß — daß die A.S. die einfache imaginative Tätigkeit der

---

[2] Alexander Brou S. J. — Otto Pies S. J., Gebetschule des hl. Ignatius, Kevelaer 1953, S. 206 ff. Vgl. auch Hugo Rahner S. J., Die Anwendung der Sinne in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius v. Loyola, in: Meditation in Religion und Psychotherapie, hrsg. von Wilhelm Bitter, Stuttgart 1958, S. 65 ff.

[3] A. a. O. S. 69—72.

[4] A. a. O. S. 72 ff.

Phantasie durchaus erlaube, darüber hinaus aber den Weg für höhere Gebetsstufen bereiten wolle [5].

Es dürfte angebracht sein, hier einmal zu untersuchen, was aus der wissenschaftlichen Seelenkunde zum Verständnis der A. S. zu gewinnen ist. Die moderne Psychologie kennt eine ganze Reihe von Sinnesmodalitäten. Die traditionelle Lehre von den fünf Sinnen des Sehens, Hörens, Schmeckens, Riechens und Fühlens wurde beträchtlich erweitert, insofern der Gefühlssinn sich mannigfach unterteilen ließ. Hierher gehören nach heutiger Auffassung Empfindungen wie Berührung, Druck, Kälte, Wärme, Vibration, Bewegung — und solche, die nicht wie jene in erster Linie durch Reizung der Körperoberfläche hervorgerufen werden, nämlich die sog. kinästhetischen Empfindungen; dazu gesellen sich die Gleichgewichtseindrücke [6].

Nun hat sich herausgestellt, daß die Sinnesempfindungen höchst selten isoliert auftreten, sondern meistens als Glieder gestalteter Wahrnehmungen. Die Einzelempfindungen sind in unseren Wahrnehmungen zusammengefaßt zu größeren Komplexen, zu Bedeutsamkeitseinheiten; sie sind uns gegeben als Eigenschaften von Dingen, Wesen und Geschehnissen [7]. Dem Ganzheits- und Einheitscharakter der Wahrnehmungen widerspricht es nicht, daß sie sehr oft durch ein merkwürdiges Zusammenwirken mehrerer Sinnesmodalitäten bedingt sind. Es ist nämlich zu beobachten, daß die Sinneseindrücke sich gar nicht gänzlich voneinander abheben, sondern in eigentümlicher Weise verwandt sind und einander wachrufen können, was bis zur Verschmelzung und Verwechslung führen kann [8]. Wie stark z. B. bei Geschmackserlebnissen der Geruch mitspielt, weiß ein jeder. Und um die Ausdehnung oder die Gestalt eines Körpers festzustellen, kann man ihn in den Blick nehmen oder auch betasten oder umfassen. Die Richtung, aus der ein Wagen kommt, kann ich sehen und hören. Solche Wahrnehmungen haben „intersensoriellen" Charakter [9], — was wieder bedeutet, daß die Sinne einander vertreten können: Der Tastsinn vermag in gewissem Maße das Sehen zu ersetzen; das Sehen das Hören; das Hören wiederum das Sehen. Außer dem Zusammenwirken, der Leistungsgemeinschaft der Sinne, gibt es auch eine Qualitätsgemeinschaft, d. h. ein Zusammenstimmen [10]. Selbst wo eine bestimmte Sinnesmodalität deutlich erlebt wird, findet man immer wieder, daß Eindrücke aus anderen Bereichen mitschwingen. Diese Verwandtschaft der Sinne bekundet sich schon in unserer Sprache, die die Qualität einer Empfindung oft mit Worten aus ganz anderen Gebieten bezeichnet und z. B. eine Farbe warm, einen Ton dunkel, einen Geruch beißend nennt, und wer die

---

[5] A. a. O. S. 77 f. Vgl. Die gründliche Untersuchung von Fridolin Marxer: Die inneren geistlichen Sinne, Freiburg 1963.
[6] William Stern, Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage, Den Haag 1950, S. 157 f.
[7] Philipp Lersch, Aufbau der Person, München 1962, S. 351.
[8] William Stern, S. 167.
[9] A. a. O. S. 198 ff.
[10] A. a. O. S. 214 ff.

Anlage zur sog. Synästhesie besitzt, mag beim Hören eines Musikstückes allerhand Formen, Farben und Licht gewahren [11]. Stern sieht den Grund dieser merkwürdigen Erscheinung darin, daß der Mensch hier mit seinem ganzen Ich in eine bestimmte Reizsituation eintaucht — derart, daß diese nicht mehr sinnesspezifisch auf ihn einwirkt, sondern zu einer Gesamtumstimmung seiner personalen Haltung führt. Sein Erleben spielt sich in solchen Regionen ab, die tiefer liegen, als daß eine Scheidung in Sinnesmodalitäten wie Klang, Farbe, Berührung u. a. möglich wäre [12]. Solche Befunde lehren nach Sterns Ansicht nicht nur, daß die Welt trotz unseren spezifischen Sinnesenergien eine objektive und einheitliche Größe ist, sondern auch, daß der Mensch bei aller Mannigfaltigkeit seiner Erlebnisse immer derselbe bleibt, nämlich eine einheitliche Person [13].

Eine personalistische Betrachtung der psychologischen Befunde findet indessen die höchste Form der Kenntnisnahme in der „Physiognomischen Wahrnehmung", die dann gegeben ist, wenn der spezifische Sinneseindruck zugleich Ausdruck für die innere Wesenheit des Objektes ist [14]. Man sieht und hört nicht einfach, sondern sieht und hört dem Ding an, wie es in seinem Eigenleben ist. Wo das Objekt so erlebt wird, da sind Farbe, Schall und die übrigen Sinneseindrücke nicht mehr nur sinnlich gegebene Einzelmerkmale des Dinges, sondern der Schleier, durch den hindurch sich der Sinn- und Wertgehalt des Gegenstandes offenbart. Stern erläutert es an einem anschaulichen Beispiel: Wenn wir einen großen Schauspieler auf der Bühne sehen, wissen wir unmöglich, wieviel von dem Totalausdruck, den wir erleben, auf das optische Bild von Gestalt und Gesten, auf den akustisch wahrgenommenen Klang seiner Stimme zurückgeht. Aber selbst wenn wir zeitweilig die Augen schließen und ihn nur noch hören, so ist uns dies Gehörte auch nicht da als Klang, sondern als der Zugang zu jenem Totalausdruck [15]. In dieser Weise wahrnehmen kann ich nur, wenn ich mit meiner ganzen Person das Objekt erfasse und seinen Gehalt geistig in mich hereinnehme. Stern spricht hier von „introzeptiver Einbettung", die nach ihm von höchster Bedeutung für den Menschen ist. Introzeption im personalistischen Sinne ist nicht bloß eine Weise des Erlebens, sondern auch vom Ziel der Lebensfunktionen her zu betrachten. So gibt es Introzeption des Liebens, des Denkens, des künstlerischen Genießens und Schaffens und solche im religiösen Bereich mit jeweils verschiedenen spezifischen Verhaltungsweisen, Gestaltungsrichtungen und Sinnverwirklichungen. Indem der Mensch in Sein und Handeln selbständig bleibt und dennoch die objektiven Werte bejaht und in seinen Selbstgehalt einschmelzt, verwirklicht er sich als Mensch immer mehr. Introzeption

[11] Ebd.
[12] Ebd.
[13] A. a. O. S. 166.
[14] A. a. O. S. 174 f.
[15] A. a. O. S. 219.

ist die Aufgabe, die dem menschlichen Leben Richtung und Gestalt gibt und aus der Person die Persönlichkeit werden läßt [16].

Man darf also eine wichtige Tatsache nicht aus dem Auge verlieren: *In der Sinnestätigkeit schwingt der ganze Mensch mit.* Eine ganzheitlich-anthropologisch orientierte Psychologie läßt uns heute über die Beschreibung psychophysischer Tatbestände hinaus ihre Funktion verstehen. Hatte man schon immer gewußt, wie leicht der Mensch in Situationen von Furcht oder froher Erwartung unzutreffend sieht und hört, so konnte die moderne Tiefenpsychologie an ungezählten Fällen überzeugend nachweisen, daß das menschliche Sinneserleben weithin unter einer unbewußten Zensur steht. Man sieht — und sieht doch nicht oder zuviel; man hört — und hört doch nicht oder zuviel, weil tief im Inneren Wünsche oder Affekte wirksam sind. Oft lassen Vorurteile uns Welt und Verhältnisse verzerrt sehen, die Worte eines Mitmenschen falsch deuten, und es ist gar nicht so selten, daß sich jemand in seiner Totalität dem Leben gegenüber in subjektivistischer Verkrampfung verhält. Dann spricht man von einer Maske, hinter der und durch die der Mensch sieht, hört und handelt — zu seinem und seiner Umwelt Leid. Beispiele dafür bieten etwa der Geltungssüchtige und der Despot. Umgekehrt wird ein innerlich ausgeglichener Charakter, der frei ist von egozentrischen Wünschen und Strebungen, die Umwelt eher so sehen, wie sie ist. Daß ein enger Zusammenhang zwischen rechtem Sehen und der Persönlichkeit des Menschen besteht, bezeugt bereits die Hl. Schrift (Mt. 13,15). Welch hohe Bedeutung aktuelle Sinnesempfindungen im religiösen Erleben haben, ist hinreichend bekannt. Natürlich sind Farben, Klänge, Duftempfindungen nie in sich selbst religiös, wohl aber sehr geeignet z. B. auf das Auftreten der Gottesvorstellung vorzubereiten bzw. darauf einzustimmen [17]. Aus dem Wissen darum hat die katholische Kirche von alters her ihre Liturgie gestaltet. Auch werden Sinnesvorstellungen auf die Bilder religiöser Erlebnisse übertragen, wovon die Visionen alttestamentlicher Propheten und die bildnerischen Kunstwerke der Menschen in reichem Maße Zeugnis ablegen. Wie weit das Sinnenleben überhaupt im Religiösen beteiligt sein kann, haben die empirischen Untersuchungen K. Girgensohns deutlich gezeigt [18]. Danach sind Empfindungen des allgemeinen Sinnes, d. h. solche der Temperatur, der Berührung, des Schmerzes, der Körperlage und der Bewegungen der Glieder, des Rhythmus und des Gleichgewichts und des Schwebens entweder aktuell oder in der Vorstellung beim religiösen Erlebnis gang und gäbe. Sie hängen mit dem Gefühlsleben zusammen und lassen den Menschen in seiner Totalität reagieren.

---

[16] A. a. O. S. 175; 612 f; 615 f. Vgl. auch Romano Guardini, Die Sinne und die religiöse Erkenntnis. Würzburg 1950. Auch Josef Goldbrunner, Personale Seelsorge, Freiburg 1954, 39 ff.
[17] Wilhelm Pöll, Religionspsychologie, München 1965, S. 139 ff.
[18] Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, Gütersloh 1930, S. 226 ff; S. 412; S. 560 f.

Wenn Sinnesempfindungen gleich welcher Art ein religiöses Erlebnis auch nicht begründen können [19], so kann es dennoch vorkommen, daß eine Organempfindung anstelle von Gedanken und Ichfunktionen erscheint. In diesem Falle wird ein geistiger Akt im Erleben symbolisch wiedergegeben; das dominierende Moment aber ist stets ein geistiger Vorgang [20]. So sind die Organempfindungen, die optischen Bilder und die akustischen Eindrücke zwar Bausteine eines höheren geistigen Lebens, aber nur dadurch, daß sie nicht selbständig bleiben, sondern in einen Beziehungszusammenhang treten und damit eine neue Bedeutung erhalten. Diese liegt in dem geistigen Band, das alle heterogenen Komponenten zu einer neuen Einheit verbindet [21].

In diesem Zusammenhang sei auf eine interessante sinnespsychologische Analyse des hl. Augustinus, die wir dem Buche von F. Marxer entnehmen [22], aufmerksam gemacht. Sie findet sich in einer Predigt über die Begegnung des Apostels Thomas mit dem auferstandenen Christus, speziell über die Worte des Herrn: Lege Deine Finger hierher und schaue meine Hände:

„Das soll nicht heißen, daß man in den Fingern einen Gesichtssinn hat, sondern der Herr will gleichsam sagen: Rühre mich an und erfahre mich! Daraus folgt, daß hier Schauen für Wahrnehmen (sentire) und Erkennen (intellegere) genommen ist. Diese Art zu reden ist so sehr üblich, daß man sie auf alle Sinne ausdehnen kann. So sagen wir z. B.: Höre und schaue, wie schön jemand singt; rieche und schaue, wie süß etwas duftet; taste und schaue, wie weich etwas ist; schmecke und schaue, wie süß etwas ist. Deshalb wird im Buch Exodus gesagt: Das ganze Volk schaute die Stimme, d. h. es hörte sie. Der Gesichtssinn wird also wegen der Sicherheit, die er gewährt, stellvertretend für alle fünf Sinne genommen. Deshalb pflegt man ... unter dem Begriff des Gesichtssinnes auch die anderen vier Sinne zu fassen, ja gelegentlich wird er auch für den Verstand gebraucht, so wie wenn man etwa zu jemand sagt: Siehst Du das? und dabei meint: Verstehst Du das?“

Fast möchte man annehmen, daß der Kirchenvater bereits das Leistungsvikariat oder auch die Erlebnisgemeinschaft der Sinne erkannt hat. Zweifellos behandelt er einen Fall physiognomischer bzw. introzeptiver Wahrnehmung, bei welcher der Person eine entscheidende Rolle zugeschrieben wird. Denn die Bemerkungen lassen sich u. E. nur so interpretieren, daß gemeint ist: alle Sinnesperzeptionen werden zu Bedeutsamkeitseinheiten gestaltet, für die die Sinneseindrücke relativ irrelevant sind; dominierend ist der Gestalter, der Geist.

---

[19] A. a. O. S. 413 ff.
[20] A. a. O. S. 274 ff.
[21] A. a. O. S. 421.
[22] A. a. O. S. 56 f.

Wenn schon der Gebrauch der Sinne den ganzen Menschen aktuiert, dann wird es erst recht bei sinnenhaften *Vorstellungen* sein. Auf Vorstellungen kommt es aber in der A.S. zunächst an. Man soll sehen und hören, betasten, kosten und riechen, ohne daß etwas in der Erfahrung gegeben ist. Diese wichtige Meditationsmethode läßt sich nur verständlich machen, wenn man sie in das Licht einer personalistischen Betrachtung rückt. Da gilt es zunächst festzustellen, wie der Mensch sein soll, der sich ihrer sinnvoll bedienen will. Ignatius läßt in einer eigenen Gebetsweise den Exerzitanten über die Sinne seines Leibes betrachten in der Art, daß er jeden Sinn vornehmen soll, um ihn in den Dienst der Nachfolge Christi zu stellen. Es heißt sich Rechenschaft geben über das frühere Verhalten und sich darum bemühen, es im Sehen und Reden, ja auch im Essen und Trinken Christus oder U. L. Frau gleichzutun [23]. Es vollzieht sich ein Wechselspiel zwischen inneren und äußeren Sinnen: die Vorstellungsbilder sollen der Vergeistigung der körperlichen Sinne dienen, während vom praktischen Tun, z. B. im mäßigen Essen und Trinken Reinigung und Verklärung der Phantasie erwartet werden kann. Also nicht Abdrosselung, sondern Erziehung der Sinne und der Phantasie!

Wie dort, so hat der Geist auch die Primärfunktion, wenn es gilt, in der A. S. Gott und die göttliche Welt zu erleben. Wollte man den Text des Exerzitienbuches so deuten, daß der Betende Sinn für Sinn unmittelbar auf ein Geheimnis richten und sich ein möglichst buntes Bild schaffen müsse, dann käme er schwerlich über ein primitives Spiel hinaus. Hier darf man auf die Befunde einer empirischen religionspsychologischen Untersuchung über religiöse Erlebnisweisen aufmerksam machen [24]. Was in vielen Erhebungen zutage trat und in diesem Zusammenhang interessiert, ist: wenn die betreffenden Beobachter sich Gott nahe wußten, dann stellten sich oft lebhafte Phantasiebilder ein als Ausdruck tiefen Erlebens. Man schaute Gott, hörte seine Stimme, empfand Berührungen, es traten Spannungs- und Entspannungszustände ein u.a.m. Es sei bemerkt, daß solche Eindrücke nicht direkt angezielt waren, während die Beobachter die Aufgabe hatten, eine Vorlage, etwa einen Bibeltext oder ein Bild zu überdenken oder sich zu veranschaulichen oder sich in den Gegenstand einzufühlen. Wenn dann so mannigfache Reaktionen erfolgten, lag immer eine zutiefst personale Verhaltungsweise zugrunde, die durch das Gotteserlebnis bedingt war. Wie die Aussagen auch erkennen ließen, rief der eine Sinn den anderen wach: sehen läßt auch hören oder ertasten. Letzteres kann an das aus der Gestaltpsychologie bekannte Phänomen der Aktualgenese erinnern [25]. Wenn wir nämlich das Gotteserlebnis als ein gestaltetes Ganzheitsgeschehen auf-

---

[23] Geistl. Übungen Nr. Nr. 247, 248; dazu Nr. 81, 83, 214.

[24] Alfons Bolley Versenkungsstufen in der Betrachtung, in: Geist und Leben, 22 (1949), S. 258 ff. Derselbe, Das Gotteserleben in der Betrachtung, dieselbe Zeitschrift, 22 (1949), S. 343 ff. Belege siehe unten.

[25] Friedrich Sander, Experimentelle Ergebnisse der Gestaltpsychologie, in: Bericht über den X. Kongreß für Experimentelle Psychologie, Jena 1928, S. 23—88; bes. S. 57 ff.

fassen, dessen Gestaltprinzip in dem Bewußtsein, vor Gott zu stehen, liegt, dann ist „jede Teilgegebenheit wesentlich bestimmt von dem übergreifenden ganzheitlichen Zusammenhang, in denen sie als Glied erlebt wird"; das muß auch von den Sinneseindrücken gelten. Der Beobachter erlebte einen Prozeß des „Gestaltwerdens", der offenbar stark gefühlsbetont war und nach und nach zur Tiefe führte, d. h. das ganze seelische Leben erfaßte. Wenn Sinnesempfindungen fast immer als Glieder eines Gestalterlebens auftreten, dann wird es zweifellos auch bei den Vorstellungen so sein. Wenn ich etwas sehen, hören oder betasten will, kann ich die Vorstellungen nur im Hinblick auf das Ganze des Gegenstandes aktuieren. Das aber bedeutet für die A. S., daß sie nur möglich ist von der Gestalt des Gotterlebens her und daß ihre Einzelerscheinungen relativ unselbständige Einzelglieder eines Gesamterlebens sind. Personalistisch betrachtet heißt es, daß die A. S. sowohl in actu wie in der Vorstellung der physiognomischen oder introzeptiven Wahrnehmung entspricht: der Sinneseindruck gleich welcher Modalität ist erstens Sache der ganzen Person und bringt zweitens das innere Wesen des Objekts zum Ausdruck. Von entscheidender Bedeutung sind hier u. E. auch die Darlegungen Sterns über die intersensorielle Verwandtschaft der Sinneseindrücke. Gerade bei der A. S. geht es nicht eigentlich um Einzelreiz-Einzelempfindung bzw. -vorstellung, sondern um Totalausdruck-Totaleindruck. Der Betende soll mit seinem ganzen Ich dem religiösen Gegenstand hingegeben sein, was bedeutet, daß damit die sinnesspezifischen Eindrücke zurücktreten. Wo es auf einem bestimmten Sinnesgebiet, etwa dem optischen, an Vorstellungsfähigkeit mangelt, da ist Vertretung der Sinne durchaus möglich. Mag das Reizmaterial auch noch so dürftig sein — und bei der A. S. ist es sehr dürftig —, so liegt es an der selbsttätigen Persönlichkeit, es trotzdem fruchtbar zu verwerten. Dementsprechend kann es von den verschiedensten Sinnen aus zur personalen Tiefe hinführen. Umgekehrt kann eine personale Ergriffenheit auch nach K. Girgensohn mehrere Sinnesmodalitäten wecken [26].

Wir glauben daher nicht fehlzugehen, wenn wir annehmen, *daß bei der A. S. der Schwerpunkt nicht in einer objektiv-gegenständlichen Betrachtung, sondern in einer Haltung des Betenden liegt*. Darauf läßt vielleicht schon der Umstand schließen, daß Ignatius sämtliche Sinne beteiligt wissen will. Jetzt kommt es nicht mehr darauf an, ein möglichst lebhaftes Bild von dem religiösen Gegenstand zu schaffen und nicht soll man jetzt viel „denken", sondern worum es geht, ist das Erlebnis einer totalen Hingabe an Gott. Der Betende steht gleichsam Auge in Auge vor Gott, klein, hilflos, als Bettler oder als Beschenkter. In der personalen Begegnung mit Gott findet er zu sich selbst, wird er bei seinem Namen gerufen. Die Situation ist wohl ähnlich derjenigen, wie sie Josef Goldbrunner im Falle der Glaubensentscheidung charakterisiert [27]. Freilich wäre das Selbsterleben nicht möglich, wenn nicht gleichzeitig auch

[26] A. a. O. S. 560 f.
[27] A. a. O. S. 97 f.

Gott erlebt würde als Herr und Richter, als liebevoller Vater, als Sünderheiland, als Freund. So kann man Karl Rahner nur zustimmen, wenn er bei der Besprechung der A. S. über die Hölle (Ex. Nr. 65—70) von einem möglichst phantastischen Bild nichts hält, sondern betont, daß man sich gleichsam von innen in die Situation eines gänzlich verlorenen Menschen versetze und diesen Zustand auskoste. Der Betende soll sich in den Gegenstand hineinfallen lassen, sich in ihn versenken, sich mit ihm identifizieren [28]. Natürlich muß er in einem solchen Falle ermessen können, was es um die Sünde und die Trennung von Gott ist; um ihn entsprechend zu disponieren, dienen in Exerzitien ja auch die der Höllenbetrachtung vorhergehenden Erwägungen über die Sünde. Dann kann nach einer mit vollem Ernst vorgenommenen Einführung in die Seele eines Verdammten abgewartet werden, wie weit sich die Sinneseindrücke melden. Wenn der Seelengrund erfaßt ist, dann wird auch nach J. B. Lotz S. J. die Bildkraft so umfassend erschlossen, daß ein optischer Eindruck auch andere Sinnesgebiete anregt [29]. Das erfordert aber, daß man sich dem Gegenstand innerlich öffne und daß man in seine Tiefe eindringe, mit der eigenen Mitte in seine Mitte strebe [30]. So kommt es zu echter Meditation, von der im Grunde kein Sinn ausgenommen werden darf [31]. In der A. S. verwirklicht sich, was K. Gins als Vorbedingung für ein echtreligiöses Bilderlebnis ansieht: der Mensch muß sich gegenüber der schöpferischen Kraft Gottes empfangend verhalten. Wenn er sich in Gottes Wort versenkt, dann mag diese konzentrativ-andächtige Haltung zu ich-eigenen inneren Bildern führen, während das Ich sich aber „gebeugt weiß unter dem großen Bildner, unter Gott“ [32].

Wie wäre die A. S. letztlich zu verstehen? Stellt sie bereits eine höhere Gebetsstufe dar oder bleibt sie noch im Raum des einfachen Betens? Nach Brou-Pies muß man annehmen, daß es sich hier nicht um eigentliche Mystik handele, weil Ignatius seine Exerzitien ja auch für Anfänger im geistlichen Leben entworfen habe. Es müsse demnach eine Übung sein, die allen Teilnehmern möglich ist. Wohl ist man der Meinung, daß hier eine Anleitung zu affektivem Gebet vorliege. Die Vorstellungstätigkeit im Sinne eines deutlichen Sehen- und Hörenwollens ist nach den Autoren weniger wichtig, als *wie* der Betende sehen und hören soll. Wie nur eine schwache optische Vorstellung z. B. der Gestalt Christi schon sehr wirksam sein kann, so genügt u. U. ein kurzes Wort, etwa veni sequere me, das der Betende als an sich gerichtet empfindet, um der Intention der A. S. nachzukommen. Wenn der Betende so ein ganz persönliches Verhältnis zu Gott bzw. Christus gewonnen hat, mögen Gefühle geweckt werden, vor allem Liebe und Freude, und dann mag es geschehen, daß der so Ergriffene nicht nur „sieht“, sondern auch „kostet“, wie

---

[28] Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, München 1965, S. 94—96.
[29] Meditation im Alltag, Frankfurt 1959, S. 95.
[30] R. Guardini, Wille und Wahrheit, Mainz 1954, S. 96.
[31] Friso Melzer, Anleitung zur Meditation, Stuttgart 1959, S. 19 f.
[32] Studien zur Mystik, in: Zeitschrift für Menschenkunde, 25, (1961), H. 1, S. 32 f.

gut der Herr ist; daß er den Namen Gottes erfährt „wie ausgegossenes Öl", ja daß er sich angeregt fühlt, mit der göttlichen Welt in Tastberührung zu sein. So weit kann der Betende kommen „von unten her" und sich auf diese Weise auf höhere mystische Gebetsgnaden vorbereiten [33]. Wenn erfahrene Seelenführer der Meinung sind, daß die A. S. etwas anderes sein müsse als eine sachlich gerichtete „Schau" und daß sie nicht einfach in der Aktuierung der verschiedenen Sinnesvorstellungen bestehen könne, sondern einen umfassenden Akt der religiösen Seele meine, so läßt sich diese Auffassung von der Psychologie her sehr wohl rechtfertigen.

Daß Ignatius auch von Schmecken und Riechen spricht, ist für eine personalistische Deutung durchaus annehmbar. Stern [34] betont, daß die „höheren" Sinne, also Sehen und Hören, ihrem Wesen nach die Objekte in Abhebung von der Person intendieren und sie in ihrem eigenen Sein „unangetastet" lassen, während die „niederen" Sinne sich des jeweiligen Gegenstandes zu bemächtigen suchen, so schon das Tasten, besonders aber Geschmack und Geruch. Auch weisen Gesicht und Gehör in die Ferne, wogegen die Eindrücke der niederen Sinne stark in die Vitalsphäre der Person eingebettet bleiben. Sie sind gekoppelt mit biologisch bedeutsamen Erlebnissen, die den Zustand des Selbst betreffen, z. B. mit Trieben und Gefühlen. Wenn also im religiösen Erleben von Schmecken und Dufterfahrungen die Rede ist, muß angenommen werden, daß es Situationen sind, in denen die Seele von dem religiösen Gegenstand „spürbar" berührt wird, daß den Menschen eine „Aura" umgibt, die er voll Freude in sich hereinnimmt [35]. Dann aber befindet sich der Betende in einer Sphäre, die einer geistigen Welt angehört und von der er nur mit Hilfe von Bildern aus dem empirischen Sinneserleben sprechen kann. Kronzeuge mag wieder der hl. Augustinus sein, wenn er in Conf. X, 27 sagt:

> „Spät habe ich Dich geliebt, Du Schönheit, so alt und so neu; spät habe ich Dich geliebt. Du warst in meinem Inneren, ich aber war draußen und suchte Dich dort . . . Du warst zwar bei mir, ich aber war nicht bei Dir . . . Du hast gerufen laut und lauter und hast meine Taubheit durchbrochen. Du hast geleuchtet strahlend und strahlender und nahmst mir die Blindheit. Du hast mir Duft zugeweht, und ich kam wieder zu Odem und Leben und atme nun in Dir. Du hast mich berührt, und ich lebte auf in Deinem Frieden."

Der traditionellen Lehre, nach der man an eine innere, geistliche Sinnlichkeit zu denken habe, hat F. Marxer in seinem bereits erwähnten Buch eine gründliche Studie gewidmet. Auch er vertritt den Standpunkt, daß in der A. S. eine Ganzheitshaltung des Betenden zu sehen sei, die tief im Innern verwurzelt, allenfalls im Anfang auf anschaulichen Vorstellungen beruhe [36]. Aber es könne sich nicht um ein

---

[33] A. a. O. S. 210—219.
[34] A. a. O. S. 175 f.
[35] Gerda Walther, Phänomenologie der Mystik, Olten und Freiburg, 1955.
[36] A. a. O. S. 18.

unverbindliches Phantasiewerk, nicht um die Betrachtung eines frommen Mysterienspiels handeln; es sei vielmehr beim Beten eine Lage vorausgesetzt, in der die Fixierung des Objekts mit einer Verinnerlichung des Subjekts verbunden ist, sei es, daß der Betrachtende eine Eingebung oder einen Antrieb oder ein Gefühl etwa der Freude verspürt. Um das Göttliche zu schmecken und in den Geruch zu bekommen, müsse sich der Betende freilich anderer Sinne, nämlich „superioris rationis" bedienen. Damit ist die Frage gegeben, ob der ganze Gebetsvorgang der A. S. bereits der Mystik zuzurechnen sei [37].

Was es um die Natur der geistlichen Sinne ist, sucht der Verfasser im Anschluß an verschiedene Autoren theologisch und psychologisch zu klären [38]. Wenn das Objekt einer übernatürlichen Welt angehört, dann muß der Mensch, der für die Übernatur berufen ist, auch die entsprechenden Organe haben, um mit ihr in Kontakt zu kommen. Die inneren Sinne liegen in der Struktur des begnadeten Menschen und werden durch die göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe und durch die sieben Gaben des Hl. Geistes aktuiert. Seelisch wirkt sich diese geistige Fähigkeit so aus, daß man glaubt, den unsichtbaren Gott zu schauen und seine Stimme zu hören. Im Geschmackssinn offenbart sich das Wohlgefallen an den göttlichen Dingen, die der Mensch den irdischen vorzieht. Der innere Geruchsinn bekundet sich, indem das Herz die Wonne der göttlichen Nähe verspürt und Gott näher zu kommen sucht; er ist der Sinn der „Witterung" (Stern). Durch den Tastsinn erfährt die Seele ihr Einssein mit Gott.

Es ist hier nicht möglich, den großen Chor der Zeugen, die Marxer aus der Geschichte der mystischen Theologie heranzieht, zu hören. Es sei aber auch auf Origenes hingewiesen, der unter Berufung auf zahlreiche Stellen der Hl. Schrift — man denke nur an das Wort des hl. Paulus vom „inneren" Menschen (Röm. 7,22 Epheser 3,16) — darlegt, wie der äußere Mensch sich in seinem Inneren wiederfinden lasse derart, daß man von inneren Augen, Ohren, Händen usw. sprechen müsse [39]. Und der hl. Augustinus [40] bestätigt, daß seine Liebe zu Gott nicht von der Art irdischer Liebe sei, und fährt dann fort:

> „Und dennoch liebe ich ein Licht und einen Klang und einen Duft und eine Speise und eine Umarmung, wenn ich liebe meinen Gott. Licht und Klang und Duft und Speise und Umarmung meinem inneren Menschen. Dort erstrahlt meiner Seele, was kein Raum erfaßt . . . Dort erklingt, was keine Zeit entführt. Dort duftet was kein Wind verweht. Dort mundet, was keine Sattheit vergällt. Dort schmiegt sich an, was kein Überdruß auseinanderlöst. Das ist es, was ich liebe, wenn ich liebe meinen Gott."

---

[37] A. a. O. S. 39 ff.
[38] A. a. O. S. 44 ff.
[39] A. a. O. S. 61 ff.
[40] A. a. O. S. 69 f.

Marxer weist an dem gesamten Schrifttum des hl. Ignatius nach, daß ihm die Tatsache einer geistlichen Sinnlichkeit vertraut gewesen sein muß [41]. Ignatius war ohne Zweifel selbst Mystiker, freilich von anderer Art als z. B. Johannes vom Kreuz, insofern sein geistliches Leben im Zeichen des Ideals vom Reiche Gottes und seiner Verwirklichung auf Erden stand — contemplatio in actione. Und da Marxer mit Grund annehmen kann, daß sich in der A. S. das Bild des Mystikers Ignatius widerspiegle, hält er ihre pneumatisch-mystische Deutung für berechtigt, ist aber vorsichtig genug, sie nicht als zwingend hinzustellen [42]. Nach allem, was der Heilige in seinen Aufzeichnungen mitteilt, lassen sich die inneren geistlichen Sinne bei ihm als „Akte der Perzeption der Gnadenwirklichkeit" erfassen. Sie finden sich im Leben des begnadeten Mystikers in der Wahrnehmung und im Schauen, im Kosten und in der Einigung mit der Hlst. Dreifaltigkeit. Aber auch im gewöhnlichen Leben des Christen dienen sie dem Bewußtmachen des Wirkens Gottes in der Seele, dem dankbaren Innewerden der Tröstungen, die Gott selber der Seele sendet oder durch seinen Engel, ja selbst durch einen geliebten Menschen. Der Gegenstand der inneren geistlichen Sinne erstreckt sich also von den sublimen Höhen der Hlst. Dreifaltigkeit, deren Anwesenheit und Einigung mit der Seele sich wunderbar kundtut, bis zum alltäglichsten Geschehen auf Erden ... In mehr psychologischer Betrachtungsweise kann als das Prinzip, in dem die geistlichen Sinne gründen, die Seele oder der Geist bezeichnet werden ... Die Funktion der Sinne der Seele oder des Geistes läßt sich als ein inneres, in einem gewissen Grad unmittelbares Erfassen des Gegenstandes beschreiben" [43]. Es handelt sich um das „Herzensgebet" bei Ignatius, insofern es den Menschen zu seiner geheimnisvollen Mitte, seinem Herzen zurückführt. Die Phantasie schweigt und muß schweigen, damit der Mensch den unendlichen Duft und die unendliche Süßigkeit der Gottheit, der Seele und ihrer Tugenden wahrnehmen kann. Wir stehen vor rein geistlichen Wirklichkeiten [44].

Freilich muß man auch wohl bedenken, daß die A. S. als Meditationsübung den Menschen erst bei einer gewissen religiösen Reife und nach einiger Übung — und letztlich nur mit Hilfe einer besonderen Gnade möglich sein wird [45].

---

[41] A. a. O. S. 80 ff.
[42] A. a. O. S. 115 f; vgl. auch S. 47.
[43] A. a. O. S. 117.
[44] Peter Henrici, Der Mensch im Gebet, Frankfurt 1965, S. 96—103.
[45] Vgl. F. Marxer, S. 47, Anmerkung.

Protokollauszüge

Beobachterin I (Studienrätin)

Nr. 25 „. . . Ich suchte die Anwendung auf mich selbst zu machen und meinen augenblicklichen Zustand. Stellte mir wirklich das Auge Gottes vor — es war etwas da wie ein vor mir schwebendes Antlitz mit großen Augen, verbunden mit Helligkeitsempfindungen, blau. Ich hatte eine wirkliche Empfindung, halb angenehm und halb unangenehm, des Durchschautwerdens, des Offendarliegens, daß Gott die Verwicklung in meinen seelischen Zuständen besser durchschaut als ich selbst, daß ich vielleicht gar nicht so ein Gefühl der Angst zu haben brauche, wie es sich aufdrängen möchte, daß Gott mit ernsten Augen, aber doch wieder väterlich gütig auf mich schaut . . ."

Nr. 26 „. . . Es kam die Frage: warum hat Gott die Welt so geschaffen, daß das Leben immer sterben muß? Hatte die Vorstellung von einer wuchtigen, nach unten schlagenden Handbewegung Gottes. Dabei eine Bildvorstellung Gottes, sah einen Oberkörper, einen Bart, alles in Wolken gehüllt . . ."

Nr. 29 „. . . Dann sofort das Bestreben, mich auf den Hauptinhalt zu konzentrieren . . . Dann die Augen zugemacht, und damit bin ich selbst in der Situation. Ein weiches Dunkel umfängt mich . . . Die Heilandsgestalt steht als helle Lichtgestalt ohne Einzelheiten vor mir, ohne Vorstellung des Gesichtes. Im ersten Augenblick ganz schwach eine innere Bewegung des die Arme um ihn Schlingens . . ."

Nr. 30 „. . . Ich hatte das Empfinden, daß das Bild die Stimmung des Gottvertrauens darstellen sollte, und die Stimmung war bei mir. Es war eine angenehme Stimmung der Ruhe. Dann eine gewisse Versetzung in die Gegenwart Gottes, nicht ausdrücklich, es kam von selbst. Dabei die Erinnerung daran, daß ich die Empfindungen, die ich für meinen Vater hatte, häufig versucht habe, auf Gott zu übertragen. Es kam eine gewisse schwache Vorstellung des Ruhens in den Armen Gottes, etwas mit Tastvorstellungen verbunden, und das Bewußtsein des Liegens, des Ruhens in etwas Weichem, das einem Halt gibt, aber doch nichts Körperliches ist. Versuche alles Körperliche wegzudenken . . ."

Nr. 37 „. . . Einmal der Gedanke: Jetzt bist du ja wie der verlorene Sohn wieder aufgenommen. Das Wort „verloren" — der Klang „O" schwebte mir vor, der Sinn war auch gegenwärtig, mehr gefühlsmäßig, im Untergrund des Bewußtseins. Dann das Erlebnis: Christus nimmt dich bei der Hand. Ich erlebte, von Christus gefaßt und geführt zu werden, ohne jede Vorstellung. Hatte nur das Gefühl von etwas Festem . . ."

Beobachter II (Priester)

Nr. 83 „Ich sehe Gott, nicht als menschliche Person, sondern was ich sehe, ist ein goldener Strahl als die Äußerung Gottes; es kann irgendwie ein Wesen sein, das sich am einfachsten durch einen Kreis darstellen läßt. Was ich sehe, ist die wunderbarste Lichtwirkung, ein goldener Strahl, und in diesem Strahlenmeer stehen eine Unmenge Engel, die ich körperlich sehe als Gestalten, der Grundton ist violett-blau. Das Ganze ist in Bewegung, die Flügel, die Gewänder, und diese Engel stehen derart im Banne Gottes, seiner Majestät, seiner Pracht, daß sie einen Hymnus anstimmen, nicht etwa in der leichten Melodie einer fröhlichen Weise, sondern einer ernsten Kantate, wo ein jeder das letzte hergibt, was er hat. Sie singen: Jubilate Deo, und ich meine, ich sähe das wie in einem Schauspiel . . . Da wird es mir feierlich-ernst zumute in dem Sinne, so irgendeine Körperbewegung oder ein Lächeln geradezu unmöglich wäre . . . So habe ich jetzt das Gefühl des allsehenden Auges Gottes, des Dreimalheiligen. Er durchschaut dein ganzes Wesen und fordert von dir . . ."

Beobachterin V (Lehrerin)

Nr. 52 „. . . Bei dem Gedanken Gottvater der Allmächtige hatte ich das Bild, wie Gott über der Welt schwebt . . . Bei den Worten: „der Mensch fürchtet Gott" sah ich das geduckte Aufblicken eines Menschen zu dieser im Weltall schwebenden Gestalt. Dann versetzte ich mich selbst in die Situation, und es war mir, als würde ich Gott in die Augen schauen und als

wären diese Augen stahlblau. Aber Gott machte mir mehr den Eindruck der Vatergüte als des Unnahbaren . . ."

Nr. 56 „Ich sah mich als kleinen Gegenstand in Gottes Hand . . . Ich wollte lieber die Operation eines Arztes als Bild gelten lassen. Dabei sah ich einen Arzt in weißer Schürze vor dem Operationstisch; auf dem Operationstisch sah ich mich selbst, aber nur schwach. Ich sah dann dem Arzt in das ernste Gesicht, von dem abzulesen war, daß er ganz in seine schwere Aufgabe vertieft war und ganz auf das Leben des Kranken bedacht war. Der Gedanke an diese Bedachtsamkeit des Arztes war mir besonders angenehm als mögliche Parallele zu Gottes Verhalten uns gegenüber . . ."

Nr. 58 „Bei den Worten: Himmel und Erde sind Prediger der Herrlichkeit Gottes — sah ich sogleich eine Gebirgslandschaft vor mir und erinnerte mich an eine Freundin, die mir geschrieben hat, das großartigste Te Deum beten die Berge, da kann der Mensch nur still lauschen und mitbeten . . . Dann erinnerte ich mich, wie klein sich der Mensch vorkommt den Bergen und den Sternen gegenüber, wobei ich mich in Dunkelheit versetzt sah und einen Ausschnitt aus dem Sternenhimmel in fast greifbarer Nähe hatte . . ."

Nr. 64 Ich sage mir: Der Heiland tröstet die Apostel, wie man Kinder tröstet. Ich glaube dabei seine eigene beruhigende und sichere Art zu erleben und auch das Gedrückte und fast verzagende Empfinden der Apostel, besonders des Petrus . . . Christus tröstet sie, daß er wiederkomme . . . Ich glaube den Eindruck merken zu können, wie gerade dieses Versprechen erleichternd auf die Apostel wirkte. Ich sehe dabei den Petrus mit getröstetem Gesicht und glaube auf seinen Zügen diese Erleichterung lesen zu können . . . Ich höre Christus deutlich sprechen: Damit auch ihr dort seid, wo ich bin . . ."

Beobachter XI (Lehrer)

Nr. 114 „Bei den Worten: Dann wirst du das Lied vergessen — hatte ich das Gefühl einer Erleichterung. Man hat etwas abgewälzt. Hatte plötzlich die Vorstellung des Warmen, die Kleider kleben einem am Leibe; man steht am Wasser, sieht es blitzen — welche Erleichterung ist es, wenn man die Kleider abwirft und ins Wasser springen kann. Die Vorstellung war so lebhaft, daß mir bei dem Gedanken das Wasser im Mund zusammenlief. Es war eine selten lebhafte Vorstellung . . ."

Beobachterin XIV (Lehrerin)

Nr. 11 „. . . Ich sah einen großen, weiten Raum, ganz in Dunkel gehüllt, aber es war eine Dunkelheit, die einen nicht traurig machte. Die Weite legte sich nicht wie eine Angst um einen selbst, sie wirkte nicht lähmend, sie war mehr der Ausdruck einer ungeheueren Gewalt, die man selbst in sich trug. In der Mitte des Raumes war ein ruhig brennendes Licht. Ich selbst stand am Rande, gleichsam meine Arme ausbreitend, während ich selbst ein kleines Licht trug. Mein Licht strebte zu der großen Flamme, die in der Mitte des Raumes war. Mein Licht vereinigte sich mit der großen Flamme und brannte rein und geläutert. Das lebte in mir als Bild und muß wohl aus dem Empfinden heraus entstanden sein, daß alles Menschliche und alles Persönliche zurücktreten muß, damit die Liebe wie ein reines Licht sich mit der Liebe Gottes vereinigen kann . . ."

Nr. 23 „Ich hatte beim Lesen des Textes eine ganz klare Vorstellung von einer mächtigen Herrschergestalt. Wie die Gestalt im einzelnen ausgesehen hat, weiß ich nicht. Sie war der Mittelpunkt, und es ging von ihr Helligkeit, Klarheit und Freudigkeit aus, daß all die Wesen, die ich rundherum sah, dieselbe Helligkeit und Klarheit in sich trugen . . . Der ganze Raum war mit besonderem Licht angefüllt, das nichts mit Erdenlicht gemeinsam hatte, und es durchzitterten ihn Klänge, wie sie Menschenhände nicht hervorbringen können. Am Rande des Bildes sah ich sieben Schalen, aus denen es wie Weihrauch emporstieg . . . Ich hörte eine Stimme, es war die des Herrschers: Sieben Sakramente mußte ich schaffen, um euch sündige Menschen zu erlösen . . ."

Nr. 32 „Kein Gebet ist mir so lieb wie das Hohepriesterliche Gebet unseres Herrn, und nichts ist tröstlicher für mich als die Verheißung, die er gegeben hat. Christus steht greifbar nahe vor

mir in königlicher Haltung, aber auch als Freund. Er trägt ein langes, helles Gewand, seine Augen sind zum Himmel gerichtet und seine Hände gleichsam wie eine Schale geformt. Es ist wie ein Vermächtnis und ein liebes Geschenk, was seine Lippen formen, was sein Mund spricht, und ich habe immer das Gefühl, daß er im Geiste alle die schaut, die einmal seinen Namen tragen werden ..."

Frhr. v. d. Heydte

Die Ostverträge im Völkerrecht

Ein Vertrag ist — auch im Völkerrecht — gewöhnlich eine Willenseinigung zwischen zwei oder mehreren Partnern, bei der jeder der Partner eine bestimmte Leistung erbringt, um vom anderen Partner eine entsprechende Leistung zu erhalten. Will man den Inhalt eines Vertrages analysieren, geht man deshalb am besten von der Frage aus, was jeder der Partner dem anderen gibt und vom anderen erhält. Es scheint richtig, auch den Moskauer Vertrag vom 12. August 1970 und den Warschauer Vertrag vom 7. Dezember 1970 unter diesem Gesichtspunkt zu untersuchen.

I. Der Moskauer Vertrag

Zunächst zum Moskauer Vertrag: Was gibt die Bundesrepublik in diesem Vertrag hin und was erhält die Sowjetunion; welche Leistung erbringt andererseits die Sowjetunion und was erhält damit die Bundesrepublik?

Die Leistung der Bundesrepublik wird in Artikel 3 des Vertrages formuliert. Dieser Artikel 3 ist das Kernstück des Moskauer Vertrags. Um der Bestimmungen dieses Artikels willen hat die Sowjetunion den Vertrag angeregt und abgeschlossen. In Artikel 3 anerkennt zunächst die Bundesrepublik, daß das in Jalta und Potsdam der Sowjetunion zugesprochene Gebiet Ostpreußens mit Königsberg sowjetisches Staatsgebiet ist: In diesem Sinn ist dieser Artikel entweder als Abtretung des genannten Gebiets oder aber als Verzicht auf Widerspruch gegen eine Annexion zu werten: Erst durch solchen Verzicht auf Widerspruch wird eine Annexion im modernen Völkerrecht rechtlich vollendet [1].

Es geht allerdings nicht nur um dieses Gebiet. Artikel 3 garantiert die Unantastbarkeit und Unverletzlichkeit der quer durch Deutschland laufenden Demarkationslinie, die der Vertrag endgültig zur völkerrechtlichen Grenze erhebt. Die Bundesrepublik soll sich verpflichten, diese Grenzen an Elbe und Werra, an Oder und

---

[1] Vgl. Wengler, Völkerrecht, Band II (1964), S. 985;
Berber, Völkerrecht, Band I (1960), S. 344.
Von der Heydte, Völkerrecht, Band I (1958), S. 254.
Schätzel, Internationales Recht, Band I, Das Recht des völkerrechtlichen Gebietserwerbs (1959), S. 91.

Neiße und in Berlin niemals mehr in Frage zu stellen [2]. Nach sowjetischer Auffassung ist — dies geht aus sowjetischen Kommentaren [3] klar hervor — Unverletzlichkeit von Grenzen mit der Unveränderlichkeit dieser Grenzen gleichzusetzen. Das bedeutet aber die Verpflichtung, auf eine Politik der Wiedervereinigung in Freiheit zu verzichten.

Die Bundesregierung war offenbar der Auffassung, sich den Weg zur Wiedervereinigung dadurch offenhalten zu können, daß der Vertrag wiederholt und ausdrücklich auf die Grundsätze der UNO-Satzung verweist, zu denen auch die Achtung des Selbstbestimmungsrechts gehört. Es ist ihr jedoch nicht gelungen, eine Formulierung auszuhandeln, die das Grenzverletzungsverbot als Ausfluß der Grundsätze der Satzung — und als Folgerung aus diesen Prinzipien verstehen läßt, so daß das Grenzverletzungsverbot in diesen Prinzipien auch seine Schranken finden könnte; Artikel 3 enthält nur die Feststellung, daß das Grenzverletzungsverbot den Prinzipien der UNO und damit offenbar auch dem Grundsatz der Achtung des Selbstbestimmungsrechts nicht widerspreche, sondern vielmehr mit ihnen übereinstimme. Der sowjetische Gedanke scheint zu sein, daß mit Ratifikation dieses Vertrags das deutsche Volk gewissermaßen sein Selbstbestimmungsrecht gerade ausübe, indem es sich zu diesen Grenzen als auch von ihm gewollt bekennt.

Die Bundesrepublik soll sich weiter verpflichten, die territoriale Integrität aller Staaten in Europa einschließlich der DDR uneingeschränkt zu achten; d. h. sie verpflichtet sich, Drittstaaten, die die territoriale Integrität irgendeines anderen Staates in den Grenzen von 1970, aus welchen Gründen auch immer, mißachten oder in Frage stellen, keinerlei wie immer geartete moralische, politische, wirtschaftliche oder militärische Hilfe zu leisten.

Diese Verpflichtung bedeutet zunächst die Übernahme einer Bestandsgarantie für die DDR. Damit wird die DDR von der Bundesrepublik stillschweigend völkerrechtlich anerkannt; denn, wer die Grenzen eines Staates als rechtliche Gegebenheit — und nicht nur als ein veränderliches Faktum — anerkennt, erkennt auch diesen Staat selbst als rechtliche Gegebenheit an. Es gibt keine Anerkennung der Unverletzlichkeit von Grenzen ohne die Anerkennung des Staates, um dessen Grenzen es geht. Territoriale Integrität eignet nur dem souveränen Staat; Anerken-

---

[2] Veiter, Zur völkerrechtlichen Bedeutung von Art. 3 des deutsch-sowjetischen Vertrags vom 12. 8. 1970 in Sonderbeilage aus „der Pfeil", Heft 10/1970, S. 2.

[3] Der russische Vertragstext ist hinsichtlich der gewählten Termini eindeutig. Im Artikel 3, Absatz 1, steht für das deutscherseits gewählte Wort „antasten" russisch „posjagat", was in seiner Grundbedeutung einen schärferen Akzent trägt und in diesem Sinne mit einem „Anschlag verüben auf" zu übersetzen wäre.
Im Artikel 3, Absatz 4, erfährt das russische Wort „nerusimyi" durch seine Übersetzung mit „unverletzlich" ebenfalls eine deutliche Abschwächung. „Nerusimyj" heißt „unzerstörbar" und drückt damit gemäß der sowjetischen Auffassung jenen Grundsatz aus, der auch in den Verträgen des 16.—18. Jahrhunderts mit der Schlußformel „auf alle Zeiten" zum Ausdruck kommt.

nung territorialer Integrität — wiederum als rechtliche Gegebenheit — ist immer auch Anerkennung der Souveränität des betreffenden Staates.

Darüber hinaus übernimmt die Bundesrepublik in Art. 3 des Moskauer Vertrages eine Art Bestandsgarantie auch für alle anderen Staaten in Europa in ihren heutigen Grenzen, insbesondere auch eine Art Bestandsgarantie für die Sowjetunion in den Grenzen von 1970 [4]. Die Bundesrepublik erkennt die gegenwärtigen Westgrenzen der Sowjetunion als rechtens unantastbar und unverletzlich an; sie anerkennt damit alle Annexionen der Sowjetunion in Europa bis 1970, also auch die Annexion von Estland, Lettland und Litauen — Annexionen, die von den Vereinigten Staaten von Amerika selbst während der Zeit nicht anerkannt wurden, als die Vereinigten Staaten Bundesgenossen der Sowjetunion im Kampf gegen die Achsenmächte waren — die Annexion der polnischen Ostgebiete und die Annexion Bessarabiens durch die Sowjetunion. Damit wird der Art. 3 des Moskauer Vertrages vom 12. August 1970 zur Fortschreibung der die sowjetischen Grenzen betreffenden Artikel des berüchtigten Geheimvertrages zwischen Ribbentrop und Molotow vom 25. August 1939. Theoretisch übernehmen die beiden Partner des Moskauer Vertrages auch die Garantie etwa der Grenzen des Fürstentums Monaco, Nordirlands oder Gibraltars ... Art. 3 des Moskauer Vertrags ist aber nicht nur eine Garantie von Grenzen: Im Grunde verpflichtet sich hier die Bundesrepublik der Sowjetunion gegenüber, ihre gesamte künftige Außenpolitik nach einem einzigen Grundsatz — dem der Aufrechterhaltung der gegenwärtigen Machtverhältnisse — auszurichten. Auch der Artikel 4 des Moskauer Vertrags handelt im Grunde von einer deutschen Leistung.

In diesem Artikel wird festgestellt, daß alle Verträge fortbestehen sollen, die die Sowjetunion oder die Bundesrepublik vor Inkrafttreten des Moskauer Vertrages jeweils mit Drittstaaten abgeschlossen haben. Für die Sowjetunion, die Tschechoslowakei und die DDR ist diese Bestimmung von entscheidender Bedeutung: Für die Tschechoslowakei, weil damit die völkerrechtliche Fortgeltung des sowjetisch-tschechoslowakischen Vertrags vom 6. Mai 1970 seitens der Bundesrepublik anerkannt wird, in dem in Artikel 5 die Ungültigkeit des Münchner Abkommens von Anfang an mit allen sich daraus ergebenden Folgen festgestellt wird; für die DDR: damit wird ausdrücklich die Fortgeltung des Freundschaftsvertrages zwischen der Sowjetunion und der DDR vom 12. Juni 1964 außer Frage gestellt, jenes Vertrags also, der eine innen- und außenpolitische Bestandsgarantie sowohl für die DDR als solche, als auch für das dort herrschende SED-Regime enthält und der West-Berlin als „selbständige politische Einheit“ proklamiert. Dieser Vertrag wird damit für die Bundesrepublik zu einem Abkommen, das zwar sie selbst nicht rechtlich bindet, dessen rechtlich bindende Kraft für die Sowjetunion und für die DDR aber

---

4 Veiter, a. a. O., S. 1.

von ihr damit anerkannt wird. Die Bundesrepublik kann künftighin weder von der Sowjetunion noch von der DDR ein Verhalten erwarten oder gar verlangen, das diesem Freundschaftsabkommen zwischen der DDR und der Sowjetunion zuwiderlaufen würde [5]. Es schließt sich hier ein Kreis, der mit der Bestimmung der Präambel eingeleitet wird, daß die Vertragspartner nur früher verwirklichte Vereinbarungen untereinander dem Vertrag zugrunde legen.

Diese Anerkennung früher zwischen den Vertragspartnern vereinbarter Maßnahmen, soweit sie verwirklicht worden sind in der Präambel, ist für die Interpretation des gesamten Vertrags von besonderer Bedeutung: Es wird hier nämlich nicht auf frühere Abkommen schlechthin, sondern nur auf verwirklichte Maßnahmen, die früher vereinbart worden waren, Bezug genommen. Das bedeutet, daß nach dem Willen des Vertrages nicht alles gelten soll, was früher zwischen den Vertragspartnern abgesprochen worden ist, sondern daß im Grunde nur jene Teile früherer Vereinbarungen gelten sollen, die von den Vertragspartnern verwirklicht worden sind. Am 13. September 1955 hatten der deutsche Bundeskanzler und seine sowjetischen Gesprächspartner in Moskau eine gemeinsame sowjetisch-deutsche Erklärung abgegeben, in der es u. a. hieß: „Beide Teile gehen davon aus, daß die Herstellung und Entwicklung normaler Beziehungen zwischen der Bundesrepublik und der Sowjetunion ... zur Lösung des nationalen *Hauptproblems* des *gesamten* deutschen Volkes — die Wiederherstellung *eines* deutschen demokratischen Staates — verhelfen werden“ [6]. Diese damals 1955 getroffene Feststellung, daß die Wiederherstellung der deutschen Einheit das Hauptproblem des gesamten deutschen Volkes sei und daß der Weg zur Erreichung dieses Zieles von der Herstellung und Entwicklung normaler Beziehungen zwischen der Bundesrepublik und der Sowjetunion abhängig sei, mag als reine Tatsachenfeststellung bis zu einem gewissen Grad heute noch gelten. Die in dieser Feststellung implizite Vereinbarung, zur Lösung des genannten Hauptproblems beizutragen, wurde jedoch jedenfalls nicht verwirklicht. Die Sowjetunion will in dem genannten Teil der Präambel — wenn sie nur die früher *verwirklichten* vereinbarten Maßnahmen als Grundlage des Vertrages anführt — offensichtlich von dieser Erklärung aus dem Jahre 1955 abrücken, das wird durch die Tatsache noch evidenter, daß das am gleichen Tag, dem 13. September 1955 abgeschlossene Abkommen über die Aufnahme der diplomatischen Beziehungen zwischen der Sowjetunion und der Bundesrepublik im Vertrag ausdrücklich erwähnt wird.

Der Hinweis auf den zitierten Satz der Präambel führt von selbst zu der Frage, welche Leistungen die Sowjetunion ihrerseits im Moskauer Vertrag erbringt. Man

---

[5] Vgl. Wengler, Völkerrecht, Band I (1964), S. 632.
[6] So der Wortlaut des deutsch-sowjetischen Schlußkommuniqués, 3. Abs. vom 13. 9. 1955, abgedruckt bei Siegler, Dokumentation zur Deutschlandfrage (1959), S. 389.

sucht vergeblich nach einem Korrelat zu dem, was die Bundesrepublik in dem Vertrag hingibt. Die angeblichen sowjetischen Leistungen sollen, wenn man der Veröffentlichung des Bundespresse- und Informationsamtes der Bundesregierung über den Vertrag folgt, in den ersten Artikeln formuliert sein. Tatsächlich bilden die beiden genannten Artikel zusammen eine Einheit und bei flüchtiger Lektüre könnte es scheinen, als übernehme hier die Sowjetunion Verpflichtungen der Bundesrepublik gegenüber, die bisher nicht bestanden haben. Doch dieser Eindruck ändert sich bei näherer Prüfung. Artikel 1 hat kaum normativen Inhalt. Seine Aussage gehört im Grunde noch zur Präambel. Jedenfalls ist dieser Artikel 1 — wenn man vom letzten Halbsatz absieht — nur eine Erklärung über ein gemeinsames politisches Ziel ohne rechtlich verpflichtende Kraft. Derartigen Erklärungen begegnen wir im Völkerrecht verhältnismäßig häufig; die politisch bedeutsamste Erklärung während des Zweiten Weltkrieges war die sogenannte Atlantik-Charta [7]; auch das sogenannte Potsdamer Abkommen [8] ist zunächst von den angelsächsischen Konferenzteilnehmern als eine solche rechtlich unverbindliche Erklärung über gemeinsame Ziele verstanden worden. Wenn ein Staat, der Mitunterzeichner einer solchen Erklärung über gemeinsame Zielsetzungen ist, im Laufe der Entwicklungen nach Ansicht eines anderen Vertragspartners in seiner Politik von dieser Zielsetzung abweicht, so kann ihn dieser andere Vertragspartner deshalb nicht einer Vertragsverletzung zeihen; denn aus solchen Erklärungen gemeinsamer Ziele lassen sich weder Rechtspflichten noch Rechtsansprüche ableiten.

Rechtlich bedeutsam im Art. 1 des Moskauer Vertrages ist lediglich der letzte Halbsatz, in dem festgestellt wird, daß die Vertragspartner in ihrer Europapolitik „von der in diesem Raum bestehenden wirklichen Lage“ ausgehen. Diese Feststellung geht über eine bloße Erklärung gemeinsamer Zielsetzungen hinaus: sie hat insofern normativen Gehalt, als sie die Vertragspartner zur Anerkennung der im europäischen Raum bestehenden wirklichen Lage nicht nur als eines gegebenen Faktums, sondern auch als eines Ausgangspunktes der beiderseitigen Politik verpflichtet. Der Vertrag will gewissermaßen von der Realität dieser Lage zur Normalität der Beziehungen gelangen. Dieser Schluß von der Realität zur Normalität ist gefährlich; er führt nur allzu leicht zu einer Identifizierung von Realität und Normalität.

Gegen eine solche Gleichsetzung von Realität und Normalität aber muß sich eine solche Politik mit aller Entschiedenheit wehren. Nicht alles, was im Leben real ist,

---

7 In der Atlantik-Charta vom 12. 8. 1941 gaben die USA und Großbritannien erstmalig eine gemeinsame Erklärung über ihre Friedensziele ab, der auf einer Sitzung des Interalliierten Rates in London vom 24. 9. 19961 die anderen Alliierten zustimmten.

8 Das Potsdamer Abkommen vom 2. 8. 1945 wurde anläßlich einer Konferenz der Regierungschefs Großbritanniens, der USA, und der UdSSR geschlossen. Es sollte die Grundlage für die während der Besetzung Deutschlands auszuübende Politik der Besatzungsmächte bilden.

ist deshalb normal. Auch das Verbrechen, auch die Geisteskrankheit, auch Elend und Not sind real; eine Politik, die sie gleichzeitig als Ausgangspunkt des Normalen nehmen würde, wäre furchtbar!

Diese Verbindung von Realität und Normalität in Art. 1 kommt allerdings, so scheint uns, nicht von ungefähr. Der Sinn dieses Artikels ist, daß damit nicht nur die Vorwegnahme der deutschen Ostgebiete, sondern auch die Enteignung und Vertreibung der in diesen Ostgebieten wohnenden Deutschen als Realität Grundlage der Normalität zwischenstaatlicher Beziehung werden soll.

Der Artikel 2 des Moskauer Vertrages enthält drei Verpflichtungen der beiden Vertragspartner: Zunächst die Verpflichtung, den Zielen und Grundsätzen der Charta der Vereinten Nationen zu folgen, dann — in engem und unlöslichem Zusammenhang mit dieser eben genannten Bestimmung — die Verpflichtung, sich in ihren gegenseitigen Beziehungen *gemäß Art. 2 der Charta der Vereinten Nationen* der Drohung mit Gewalt oder der Anwendung von Gewalt zu enthalten, und schließlich — auch wiederum im Zusammenhang mit den eben genannten beiden Bestimmungen — die Verpflichtung, Streitfragen ausschließlich mit friedlichen Mitteln zu lösen.

Die Sowjetunion hat sich zu dem durch Art. 2 des Moskauer Vertrages gebotenem Verhalten schon mit Unterzeichnung der Charta der Vereinten Nationen 1945 ausdrücklich allen Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen gegenüber verpflichtet. Sie übernimmt also im Art. 2 des Moskauer Vertrages keine weitere, neue rechtliche Verpflichtung. Das Verbot der Anwendung von Gewalt und der Drohung mit Gewalt ist außerdem, soweit es einzelne Staaten angeht, nach kaum bestrittener herrschender Meinung in das allgemeine Völkerrecht übergegangen; es bindet also die Staaten der Welt ohne Rücksicht auf den Inhalt der Charta der Vereinten Nationen.

Andererseits geht aus Art. 2 des Moskauer Vertrages eindeutig und unbestreitbar hervor, daß der Gewaltverzicht der Sowjetunion gegenüber der Bundesrepublik nicht über den in der Charta der Vereinten Nationen enthaltenen Gewaltverzicht hinausgeht. Alle behaupteten oder tatsächlichen Ausnahmen von dem Gewaltanwendungsverbot der Charta der Vereinten Nationen gelten auch für den Gewaltverzicht der Sowjetunion der Bundesrepublik gegenüber. Die Sowjetunion hielt ihr Eingreifen in Ungarn 1956 und den Einmarsch in die Tschechoslowakei 1968 mit dem Gewaltanwendungsverbot der Charta der Vereinten Nationen für vereinbar; infolgedessen wäre notwendigerweise nach sowjetischer Auffassung ein gleiches Verhalten der Sowjetunion der Bundesrepublik gegenüber auch mit dem Moskauer Vertrag vom 12. August 1970 vereinbar.

Rechtlich unhaltbar ist die Behauptung, der Art. 2 enthalte implizite einen Verzicht der Sowjetunion auf ihre Interventionsrechte in der Bundesrepublik nach Art. 53 und 107. Die Verpflichtung, Streitigkeiten mit friedlichen Mitteln zu lösen, schließt jedenfalls eine Intervention auf Grund von Art. 53 und 107 der Charta der

Vereinten Nationen nicht aus; denn die Intervention nach Art. 53 und 107 der Charta der Vereinten Nationen ist nicht als ein Mittel der Streiterledigung entworfen, sondern hat andere Voraussetzungen als die einer ungelösten Streitfrage zwischen dem intervenierenden und dem von der Intervention betroffenen Staat [9].

Es ist in der Regel üblich, einem derartigen Vertrag, der die gesamte Politik eines Staates in einer bestimmten Richtung festlegt, erläuternde und ergänzende Zusatzprotokolle anzufügen. Dies ist offenbar auch im Falle des Moskauer Vertrages vom 12. August 1970 geschehen; Regierungssprecher haben wiederholt von zusätzlichen Absichtserklärungen [10] gesprochen, die gleichzeitig mit dem Vertrag von den Regierungen beider Länder vereinbart worden seien, ohne daß allerdings diese Absichtserklärungen bisher amtlich veröffentlicht worden sind. Anfang Juli wurden durch eine Indiskretion geheime Aufzeichnungen des deutschen Verhandlungsleiters, Staatssekretär Bahr, über seine Moskauer Gespräche bekannt, die die Grundlage des Vertrages bilden sollten; tatsächlich entspricht der Text des Vertrages nahezu wörtlich den Ziffern 1 bis 4 dieses sogenannten Bahrpapiers. Es spricht manches dafür, daß die weiteren Punkte 5 bis 10 des Bahr-Papiers in die erwähnten Absichtserklärungen aufgenommen worden sind. Es geht dabei — in Punkt 5 des Bahr-Papiers — zunächst um die Erklärung, daß der Moskauer Vertrag und entsprechende Verträge der Bundesrepublik mit anderen sozialistischen Ländern, insbesondere vorgesehene Abkommen mit der DDR, Polen und der Tschechoslowakei, ein einheitliches Ganzes bilden sollen. Der rechtliche Sinn dieser Absichtserklärung ist nicht ganz klar. Vermutlich ist damit gemeint, daß die genannten Verträge, insbesondere mit der DDR, Polen und der Tschechoslowakei die Bundesrepublik auch der Sowjetunion gegenüber binden sollen, so daß eine Verletzung dieser Verträge durch die Bundesrepublik auch die Sowjetunion berechtigt, diese Vertragsverletzung so geltend zu machen, als ob der mit ihr selbst abgeschlossene Vertrag von der Bundesrepublik verletzt worden wäre. Die Sowjetunion würde damit zum Garanten auch dieser anderen Verträge werden.

In Punkt 6 des Bahr-Papiers erklärt die Bundesregierung ihre Bereitschaft, mit der DDR ein völkerrechtliches Abkommen zu schließen, durch das die völkerrechtliche Anerkennung der DDR — die schon im Moskauer Vertrag enthalten ist — noch einmal evident gemacht wird. Die Beziehungen der Bundesrepublik zur DDR sollen nach dem Wortlaut des Bahr-Papiers auf der Grundlage der vollen Gleichberechtigung, der Nichtdiskriminierung, der Achtung der Unabhängigkeit und der Selbständigkeit jedes der beiden Staaten in allen Angelegenheiten, die in ihre innere staat-

---

[9] Vgl. Wengler, Der Moskauer Vertrag und das Völkerrecht, in JZ, (1970), Heft 20, S. 643. Wengler, II, S. 1056 ff., Verdross, Völkerrecht (1964), S. 551 ff., Dahm, Das Verbot der Gewaltanwendung in JIR 11, (1962), S. 48 ff.

[10] Zur völkerrechtlichen Bedeutung von Absichtserklärungen vgl. Wengler, I, S. 153.

liche Zuständigkeit fallen, gestaltet werden; keiner der beiden Staaten soll befugt sein, für ganz Deutschland zu sprechen.

Punkt 7 des Bahr-Papiers handelt von der Aufnahme der Bundesrepublik und der DDR in die Organisation der Vereinten Nationen und in deren Sonderorganisationen; die Bundesrepublik und die Sowjetunion erklären nach dem Bahr-Papier ihre Bereitschaft, zur Förderung dieses Planes „die Schritte zu unternehmen, die sich aus ihrer entsprechenden Stellung ergeben".

Punkt 8 des Bahr-Papiers sieht Verhandlungen zwischen der Bundesrepublik und der Tschechoslowakei vor, die vor allem „die mit der Ungültigkeit des Münchener Abkommens verbundenen Fragen" in einer Form regeln sollen, die für beide Teile anerkennbar ist.

Ziffer 9 des Bahr-Papiers handelt von der Fortentwicklung der Beziehungen zwischen der Sowjetunion und der Bundesrepublik auf wirtschaftlichem, wissenschaftlich-technischem und kulturellem Gebiet.

In Punkt 10 des Bahr-Papiers begrüßen die beiden Vertragspartner den von der Sowjetunion vorgeschlagenen Plan einer europäischen Sicherheitskonferenz und verpflichten sich, alles für die Verwirklichung dieses Planes zu tun.

Mit Ausnahme der zweiten Hälfte des Punktes 6 und des Punktes 10 des Bahr-Papiers, sind die in ihm enthaltenen Absprachen rechtlich als pacta de contrahendo zu werten [11]; d. h. sie sind nicht nur „Absichtserklärungen" im Sinn einer Festlegung gemeinsamer Ziele ohne rechtlich bindende Wirkung, wie dies — wie oben erwähnt — die Atlantik-Charta oder das sog. Potsdamer Abkommen *ursprünglich* waren; sie sind aber auch nicht Verträge mit bestimmt festgelegtem materiellem Inhalt. Die einzige rechtliche Verpflichtung, die diese Absprachen begründen — falls sie wirklich in einem Zusatzprotokoll zum Moskauer Vertrag getroffen worden sind — ist die, in Vertragsverhandlungen einzutreten und die in der Absprache genannten Verträge abzuschließen. Dies ist sicherlich eine bedeutsame politische Bindung: Durch solche pacta de contrahendo werden die *Richtlinien* der künftigen Außenpolitik rechtlich-verbindlich festgelegt.

Eine Prüfung des rechtlichen Inhalts des sog. Gromyko-Papiers — soweit es nicht inhaltlich mit den Bestimmungen des sog. Bahr-Papiers übereinstimmt — scheint in diesem Zusammenhang überflüssig, da im Unterschied zum Bahr-Papier seitens der Bundesregierung meines Wissens die Existenz des Gromyko-Papiers nie bestätigt und seine Annahme durch die Bundesregierung ausdrücklich bestritten worden ist. Wenn aber das Gromyko-Papier nur die Forderungen des sowjetischen Verhandlungspartners enthält, ist es zwar interessant, jedoch rechtlich ohne Bedeutung.

[11] Vgl. Berber, Völkerrecht, Bd. III, (1964), S. 48 f., Von der Heydte, I, S. 73.

II. Der Warschauer Vertrag

Einer der im Bahr-Papier genannten Verträge, die mit dem Moskauer Abkommen ein einheitliches Ganzes bilden sollen, ist zweifellos der am 7. Dezember 1970 in Warschau unterzeichnete Vertrag zwischen der Bundesrepublik und Polen [12]. Wenn man die beiden Texte vergleicht, so scheint der Unterschied im Inhalt der beiden Verträge gering. Die Bestimmung des Art. 3 des Moskauer-Vertrags wird in Art. 1 hinsichtlich der deutsch-polnischen Grenze wiederholt und präzisiert. Dabei ist interessant, daß der Warschauer Vertrag vermeidet, den Staat zu nennen, der im Westen an Polen angrenzt; es ist zwar von der Grenze mit der Tschechoslowakei, nicht aber von einer Grenze mit Deutschland, sondern hier nur von der westlichen Staatsgrenze Polens die Rede. Das ist zweifellos kein Zufall: Wenigstens für einen der beiden Vertragspartner gibt es keinen einheitlichen deutschen Staat mehr.

Diese Anerkennung der „westlichen Staatsgrenze Polens" seitens der Bundesrepublik ist — zumindest so weit sich die Bundesrepublik noch als Sprecherin des gesamten deutschen Volkes betrachtet, also auch der Deutschen, denen, wie das Grundgesetz es ausdrückt, an der Schaffung einer „neuen Ordnung" im deutschen Raum „mitzuwirken versagt war", — ein echter Abtretungsakt i. S. des klassischen Völkerrechts. Die Gebiete ostwärts der Oder und Neiße wurden durch das Potsdamer Abkommen 1945 polnisches Hoheitsgebiet; völkerrechtlich blieben sie jedoch zunächst noch deutsches Staatsgebiet. Ihre Lage war die gleiche, wie etwa die Bosniens und der Herzogowina nach 1878. Wie damals Österreich-Ungarn diese beiden Gebiete unter formaler Fortdauer der territorialen Herrschaft der Türkei auf dem „Wiener Kongreß" zur Verwaltung, d. h. aber: zur Ausübung der Gebietshoheit zugesprochen erhielt, so wurden 1945 in Potsdam die deutschen Gebiete ostwärts der Oder-Neiße unter „polnische Verwaltung" gestellt. Die Gebietshoheit liegt seither bei Polen, die territoriale Souveränität lag zunächst noch bei Deutschland [13].

Durch den Warschauer Vertrag vom 7. Dezember 1970 verzichtet die Bundesrepublik auch auf diese territoriale Souveränität: Sie tritt das Gebiet damit endgültig an Polen ab (wobei wir auf dem Boden des geltenden Völkerrechts unterstellen können, daß Polen nicht schon vor Inkrafttreten des Warschauer Vertrags durch Annexion auch die territoriale Souveränität an diesen Gebieten erworben hat).

Nur am Rande sei vermerkt, daß eine solche Gebietsabtretung die Frage nach der Endgültigkeit und Rechtmäßigkeit der vorhergegangenen Enteignung und Vertreibung der Deutschen aus den jetzt abzutretenden Gebieten weniger berührt, als

---

12 Vertragstext abgedruckt u. a. in der Sonderausgabe des „Bulletin" des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung Nr. 171, S. 1815 vom 8. 12. 1970.

13 Vgl. Abschnitt IX des Potsdamer Abkommens, abgedruckt im Amtsblatt des Kontrollrates in Deutschland, Erg. Nr. 1, Berlin 1946: . . . The Heads of Government reaffirm their opinion that the final delimination of the Western frontier of Poland *should await the peace settlement* . . .

dies die Bestimmung des Art. 1 des Moskauer Vertrags tut. Die entschädigungslose Enteignung und die Vertreibung der Deutschen war ein völkerrechtswidriger Hoheitsakt Polens in einem Gebiet, das zwar nicht sein Staatsgebiet, wohl aber de facto sein Hoheitsgebiet war; ein solch rechtswidriger Hoheitsakt wird nicht dadurch irgendwie rechtmäßig oder auch nur anerkannt, daß das Gebiet, in dem er gesetzt wurde, später Staatsgebiet des Staates wird, der diesen rechtswidrigen Akt gesetzt hat. Unrecht bleibt Unrecht, auch wenn das Gebiet, in dem das Unrecht geschieht, seinen Herrn wechselt. Unrecht darf nicht Objekt des diplomatischen Respekts der vertraglichen Zustimmung und der Pläne für die Zukunft sein" [14].

Politisch hängt ja das Problem der Enteignung der Deutschen und das ihrer Vertreibung einerseits, und die Frage nach der Zugehörigkeit des Gebiets, aus dem die Vertreibung erfolgt ist, zu einem bestimmten Staat anderseits aufs engste zusammen; rechtlich sind aber die drei Tatbestände der Enteignung, der Vertreibung und der Gebietsabtretung, bzw. der Annexion voneinander zu trennen. Schon aus diesem Grund ist die oft gehörte Behauptung, in Moskau oder Warschau sei die Vertreibung legitimiert worden, juristisch kaum haltbar — wenn auch politisch die Folge dieser Verträge sein muß, daß damit die letzten Hoffnungen der Vertriebenen auf Berücksichtigung ihrer Wünsche endgültig begraben worden sind.

Hätte sich die Sowjetunion im Moskauer Vertrag wenigstens dazu herbeigelassen, die Erfüllung schon bestehender völkerrechtlicher Verpflichtungen neu zu versprechen — wobei allerdings die Frage erlaubt ist, ob der Kreml ein Versprechen, das er 1945 der ganzen Welt gegenüber abgegeben hat, deshalb redlicher und gewissenhafter halten wird, weil er es 1970 der deutschen Bundesregierung gegenüber wiederholt, so erscheint im deutsch-polnischen Vertrag sogar diese Verpflichtung abgeschwächt. Als einzige Gegenleistung für den Verzicht auf die Gebiete, die die Großmächte 1945 in Potsdam zunächst nur unter polnische Verwaltung gestellt hatten, ist eine „Information" der polnischen Regierung über die geringen Möglichkeiten der in dem genannten Raum zurückgebliebenen Deutschen, jemals in ein heute noch von Deutschen bewohntes Gebiet auszuwandern, zu nennen.

Diese „Information", die nicht im Vertrag selbst enthalten, sondern ihm nur beigefügt ist, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß das kommunistische Polen den Deutschen, die noch in den von ihnen verbliebenen Gebieten wohnen, ein Recht versagt, das sogar das viel geschmähte Münchner Abkommen vom 29. September 1938 in seinem Artikel 7 den Tschechen gewährt hat, nämlich das Recht der Option [15], das Recht, sich bei einer Gebietsabtretung für die Zugehörigkeit zu dem bisherigen Staat — sei es durch einfache Rücksiedlung in dessen Restgebiet, sei es

[14] So Axel Springer, in seiner Rede anläßlich des Tags der Heimat in Berlin am 5. 9. 1970, auszugsweise abgedruckt in der „Welt" Nr. 207 v. 7. 9. 1970, S. 7.

[15] Vgl. Verdross, a. a. O., S. 290; Dahm, Bd. I (1958), S. 474 ff.; Menzel, Völkerrecht (1962), S. 185 f.

durch eine ausdrückliche, mit der Befugnis oder der Verpflichtung zur Übersiedlung verbundene Erklärung — zu entscheiden. Dieses Optionsrecht, das im Grund nichts anderes ist, als das individuelle Selbstbestimmungsrecht der Menschen, die gegen ihren Willen einem neuen Staat zugeteilt werden, ist ein uraltes Institut des Völkerrechts: Es erscheint als „beneficium emigrandi", als Auswanderungsrecht schon 1640 im Kapitulationsvertrag von Arras; wir finden es im Westfälischen Frieden 1648 und seither in fast jedem Vertrag, der Gebiet von einem Staat auf einen anderen überträgt. Der Züricher Friedensvertrag von 1859 sieht die Option ebenso vor, wie der Wiener Friede von 1864, der über das Schicksal von Schleswig-Holstein entscheidet; der Frankfurter Friede von 1871, durch den Elsaß-Lothringen an das Deutsche Reich fällt, ermöglicht denen, die nicht Deutsche werden wollen, die Option für Frankreich; in allen Friedensverträgen nach dem Ersten Weltkrieg, vom Vertrag von Versailles angefangen, über St. Germain, Neuilly, Trianon, bis zum Frieden von Lausanne sind ausführliche Optionsklauseln enthalten; in dem schon erwähnten Münchner Abkommen ist die Option ebenso vorgesehen wie in dem Vertrag zwischen der Tschechoslowakei und der Sowjetunion von 1945, durch den Karpato-Rußland an die Sowjetunion fällt, im italienischen Friedensvertrag von 1947 ebenso wie in den Grenzregelungsverträgen von 1956 und 1960 zwischen der Bundesrepublik einerseits und Belgien und den Niederlanden anderseits. Im Grunde ist dieses Optionsrecht — in dieser Hinsicht dem Recht auf Heimat verwandt [16] — nur ein Anwendungsfall des von den Vereinten Nationen als Menschenrecht proklamierten Rechts der Freizügigkeit.

---

[16] Vgl. Paul Hadrossek, Stand und Kritik der rechtstheoretischen Diskussion zum natürlichen RECHT AUF DIE HEIMAT, erweiterter Neudruck. Köln 1969. Zugleich übersetzt ins Englische und Französische als: The Natural Right of Peoples to their Native Soil/Le droit naturel des peuples à leur sol natal.

Besprechungen

Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis in vier Bänden. IV (1969): QUMRAN — Zukunft, 1458 Spalten. Freiburg Herder. Ln DM 98.—

Über Herausgeber, Zielsetzung und Anlage des Gesamtwerkes ist in dieser Zeitschrift (Kö Stu 15, 1969, 132—134) bei der Rezension der ersten drei Bände berichtet worden. Mit dem hier angezeigten vierten Band liegt das „Theologische Lexikon für die Praxis" vollständig vor.

Auch dieser Band mit seinen Stichwortbearbeitungen informiert bestens, sucht in die jeweiligen Probleme einzuführen, bietet Lösungen an oder gibt sie zuversichtlich. Die Beurteilung eines bestimmten Beitrages wird sich naturgemäß nach dem theologischen Standort des Rezensenten richten, heute mehr denn je. So habe ich bei gewissen Artikeln manche Stellen mit Fragezeichen und Ausrufungszeichen zu versehen: mit Fragezeichen, wenn das Gesagte als wenig begründet, als reine Hypothese erscheint und damit eben fragwürdig bleibt; oder mit Ausrufungszeichen im Sinne des erstaunten und ablehnenden „Hört, hört!". Individuelle Auferstehung schon vor der universellen bei der Parusie? (vgl. „Reinigungs[ort]" IV 4, Sp. 150) Nein, sagen jene Dogmatiker, die sich gebunden wissen an die tradierte kirchliche Lehre vom Interim zwischen Tod und allgemeiner Totenerweckung. — Das Brot, das vorher einem profanen Zwecke diente, wird jetzt Wohnung und Symbol des gegenwärtigen und an die Seinen sich hingebenden Christus? (vgl. „Transsubstantiation" 3, Sp. 974) Wenn E. Gutwenger auch nach „Mysterium Fidei" und nach dem „Credimus" Papst Pauls VI. eine solche Ansicht vertreten zu können glaubt: andere Theologen können das, eben auf Grund der authentischen Lehre des Magisteriums, nicht. — Das Vaticanum II hat unsere Konzeption der Kirche von Grund aus umorientiert? (vgl. „Weihen, Heilige" 1 b 2), Sp. 1279, Sperrung von mir.) „Von Grund auf"?, fragen verwundert selbständige, die Konzilsdokumente durchaus kennende Leser; und sie antworten: Mitnichten! — Die sogen. klassische und allgemeine Lehre des sakramentalen Weihecharakters soll in einigen Fällen eine konkrete Anpassung des Priestertums an die religiösen Bedürfnisse des christlichen Volkes verhindern und blockieren, soll die pastorale Reform des Priestertums aufhalten? (ebd. Sp. 1288) Der Rezensent weist diese Behauptung kategorisch zurück. — K. Rahner muß es sich gefallen lassen, daß längst nicht alle zeitgenössischen Theologen seine Auffassung von dem neuen Pluralismus in der Theologie, sein suggestives Sprechen von „vielen Theologien" wahrhaben wollen (vgl. „Theologie" IV 3, Sp. 871 f.), daß nicht alle seine Kollegen im Professorenamt seine Prognose der „Theologie der Zukunft" (vgl. „Theologiegeschichte" IV b, Sp. 883 f.) akzeptieren können.

Indes, weit häufiger als gelegentliche Beanstandungen und kritische Bemerkungen sind Zustimmung, Anerkennung und Genugtuung am Platze. Zu den vielen Artikeln, die ganz und vorbehaltlos zu bejahen sind, zähle ich (um nur ganz wenige herauszugreifen) etwa: „Sakramente" (R. Schulte), „Stellvertretung" (L. Scheffczyk), „Taufe" (B. Neunheuser), „Teufel", „Volk Gottes" (K. Rahner) u. a.

Im folgenden einige Glossen zu zwei Stichwortbearbeitungen, zu den Artikeln „Verdienst" (W. Molinski) und „(Gute) Werke" (K. Rahner). Mag Molinski am Schluß seiner Darlegung auch einschränkend sagen, das „Verdienst" müsse unbedingt im Zusammenhang mit der gesamten Schöpfungs- und Gnadenlehre und einer ihr entsprechenden Sittenlehre gesehen werden und in diesem Rahmen die ihm zustehende untergeordnete Bedeutung zugewiesen bekommen: trotz dieser Abschwächung stellt er die katholische Lehre unverkürzt, klar und bestimmt dar. Und K. Rahner trägt kein Bedenken, sogar von einer posi-

tiv verstandenen „Werkgerechtigkeit“ zu sprechen, und von den heutigen Erfahrungs- und Verstehenshorizonten her Mißtrauen gegen eine bloße Ethik einer „Gesinnung“ und einer privaten „Innerlichkeit“ anzumelden — zugunsten der heute auch als heilschaffend empfundenen konkreten Werktat, „die auch eine gesellschaftliche Relevanz hat“. Die eben erwähnten Artikel sind besonders begrüßenswert angesichts der Phobie des deutschen Altarmeßbuches (bzw. seiner Übersetzer) vor den Worten „Verdienst“ und „(Gute) Werke“ als der korrekten Wiedergabe von „merita“ und „bona opera“. (Diese Tatsache gedenke ich andernorts einmal nachzuweisen.) Das bewußt-gewollte Umgehen dieser dogmatischen wie auch dem katholischen Volke vertrauten Ausdrücke ist durchsichtig (falsche ökumenische Rücksichtnahme), aber bedauerlich und verwerflich.

Diesem vierten und letzten Band sind ein Autorenverzeichnis und ein Register (1*—33*) beigegeben. Dieses alphabetische Register (einen „Systematischen Index“ hat bereits Band I geboten, der in der oben genannten Besprechung gebührend gewürdigt wurde) ist — so wird einleitend bemerkt — „kein Sachregister im üblichen Sinne. Es will vielmehr die thematischen Zusammenhänge der in diesem Lexikon vorkommenden Stichworte aufzeigen“. Weiterhin werden eine Reihe von Stichworten, die als Grundbegriffe in einer theologischen Nomenklatur nicht fehlen dürfen, in den Zusammenhang mit den Grundthemen dieses Lexikons gestellt. Indem also das Register unter einem Thema die angrenzenden oder irgendwie hingehörenden Stichworte nennt, leistet es offensichtlich eine große Hilfe für den praktischen Gebrauch.

Der „prudens lector“ wird aus dem ihm nun zu Gebote stehenden ganzen Werke mit dem tiefen, nachdenklichen Titel „Sacramentum Mundi“ reiches Wissen schöpfen.

F. L. Drewniak

New Catholic Encyclopedia. 15 Bde. (Verlag: McGraw-Hill Book Company, 330 West 42nd Street, New York, N. Y. 10036) 450.— US-Dollar

Nicht nur zahlenmäßig, sondern zugleich hinsichtlich seiner öffentlichen Anerkennung und Wirksamkeit wuchs der Katholizismus der USA im 20. Jahrhundert zu solcher Bedeutung, daß es schließlich im letzten Jahrzehnt möglich war, den Katholiken John F. Kennedy zum Präsidenten der Vereinigten Staaten vorzuschlagen und durchzubringen. Verständlicherweise stieg, nicht zuletzt auch wegen einer großen Anzahl angesehener katholischer Universitäten und ihrer geistigen Ausstrahlung, das Selbstbewußtsein dieser Katholiken und dokumentiert sich bereits im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts in einer „CATHOLIC ENCYCLOPEDIA“, die zwischen 1907 und 1912, also noch vor dem Ersten Weltkrieg in 15 Bänden erschien.

Trotz der Schwierigkeiten und Rückschläge, die zwei Weltkriege unvermeidlich mit sich brachten, verlief die weitere, äußere und innere Entwicklung für den US-Katholizismus positiv. Was Wunder, wenn heute, rund ein halbes Jahrhundert später, die alte enzyklopädische Selbstdarstellung nicht mehr genügte und 1958 Kardinal Samuel Stritch, Erzbischof von Chicago, die Idee vortrug, sobald als möglich eine zeitgemäße Neuauflage zu versuchen. Unter der Schirmherrschaft der Catholic University of USA konstituierte sich dann sehr bald das Redaktions-Kollegium, dem als Editor in Chief Bischof William J. McDonald und als Managing Editor Rev. John P. Whalen vorstanden.

Und so liegt heute die „NEW CATHOLIC ENCYCLOPEDIA“ in 15 Bänden fertig vor mir mit ca. 15 350 Seiten bei mehr als 17 000 Artikeln, verfaßt von ca. 4800 Fachleuten der verschiedenen Dispizlinen der Philosophie und Theologie, der Sozialwissenschaften und Psychologie, von Erziehung und Kunst usw. Selbstverständlich sind die wesentlichsten Ergebnisse des 2. Vat. Konzils eingearbeitet. Diese Repräsentation des USA-Katholizismus erhielt

schließlich die beste Ausstattung, die man sich z. Z. wünschen kann; die Texte sind durch mehr als 7400 Illustrationen bis hin zu großartigen Farbfotos verdeutlicht.

Eine derartige Fülle von Abhandlungen im einzelnen kritisch zu besprechen, ist schlechthin unmöglich. Wer jedoch die Namen der Wissenschaftler, die für die jeweiligen Sachgebiete verantwortlich zeichnen, kennt, ist überzeugt, daß sie für entsprechende Qualität bürgen. Unter ihnen befinden sich Mitglieder der bekanntesten Orden wie: OSB, OP, OFM, SJ, CSSR und CFX. Man kann dem Herausgebergremium und so schließlich den Katholiken der Vereinigten Staaten hierzu nur gratulieren und hoffen, daß ein so kühnes und finanziell sicher nicht leichtes Unternehmen über den nordamerikanischen Kontinent hinaus auch im gesamten, weltweiten englischen Sprachraum bis hin nach Australien viele Abnehmer findet und nachhaltige, innere und äußere Wirkungen erzielt. Für gebildete Katholiken im deutschen Sprachbereich sollte die englische Sprache der Enzyklopädie kein Hindernis sein, sie immer wieder und gerade was die praktische Seite des katholischen Lebens betrifft — eine besondere Stärke dieses Werkes! — zu Rate zu ziehen. Wie nötig haben wir Katholiken deutscher Zunge ein gleiches Werk! Vielleicht wäre so etwas ein nicht zu unterschätzender Beitrag im Kampf gegen den fortschreitenden Säkularisierungsprozeß bei uns.

Paul Hadrossek

Sowjetsystem und Demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie in 5 Bänden. Herausgegeben von C. D. Kernig. Bd. III der deutschen Ausgabe (Ideologie bis Leistung), Verlag Herder Freiburg, Basel, Wien 1969, Lexikonoktav, 1418 Spalten. DM 148.—.

Wer bereits mit den ersten beiden Bänden gearbeitet und ihre wissenschaftliche Exaktheit und außergewöhnliche Nützlichkeit erfahren hat (Besprechung von Bd. I und Bd. II in dieser Zeitschrift 1967, S. 85—86 und 1970, S. 107—108), wartete bereits auf den nächsten. Voilà, der III. Band dieses grandiosen Unternehmens der auf 5 Bände berechneten Enzyklopädie liegt vor. Er enthält 86 große und 7 etwas kleinere Artikel.

Wiederum überrascht schon im Verzeichnis eine Anzahl STICHWORTE, die man zunächst in einem solchen Lexikon nicht sogleich vermuten würde wie Input-Output-Analyse (eine wirtschafts-wissenschaftliche Methode), Kategorie, Kausalität, Kind (Das Kind in der Literatur), Kinder- und Jugendliteratur, Konjunktur und Krise, Konzentration, Koreakrieg und Kreislauf oder VERWEISE wie Industriesoziologie, Israelisch-Arabischer Konflikt, Konkurrenz, Kostenrechnung, Kredit und Künstlerverbände. Sobald man aber die Artikel zu studieren beginnt, wird das Bestreben der Redaktion greifbar, in Wirtschaftsfragen, Philosophie, Pädagogik, geschichtsmächtigen Ereignissen usw. so tief und gründlich den Dingen nachzugehen, daß der innere Grund für die Aufnahme solcher Artikel deutlich wird. Man macht sich in der Redaktion die Arbeit wahrhaftig nicht leicht und erwartet entsprechende Leistungen von den Autoren selbst. Und hier liegt einer der charakteristischen Werte dieser Enzyklopädie.

Dennoch: „Katholizismus“ verweist auf „Religion“, während der Islam einen eigenen Artikel hat und „Judentum“ auf „Juden“ verweisen kann. Ist nicht für „Katholizismus“ ein eigener Artikel nötig, vor allem da „Kirche“ selbst wieder nur ein Verweis ist auf (u. a.) „Jesus Christus“, wo von Kirche nur ganz nebenbei die Rede ist, und speziell das Verhältnis von kath. Kirche zum Kommunismus und umgekehrt vom Kommunismus zur kath. Weltkirche wirklich einer guten Darlegung bedarf.

Der Band präsentiert naturgemäß die für eine sachliche Auseinandersetzung zwischen Ost und West unbedingt notwendigen und so hochbedeutsamen Zentralartikel wie Ideologie, Individuum und Kollektiv, Kalter Krieg, Kapital, Koexistenz, Kommunismus, Krieg, Kulturrevolution und Leben. Der Informationsweg gerade dieser Beiträge ist schlechthin nicht zu überschätzen, da sie nichts geringer als bildlich gesprochen — die Auseinandersetzung an der Front beinhalten und jedem, der in Forschung und Lehre (gleich welcher Art, von der Jugend- und Erwachsenenbildung bis hin zur Universität) mit diesen Themen zu tun hat, das von Experten aufbereitete Material in exakter Form bieten. Schließlich bringt dieser Band noch drei sog. Namensartikel: Jesus Christus, Kautsky und Lassalle. Natürlich kann man streiten, welche Stichworte hätten wegbleiben und welche hätten noch aufgenommen werden sollen. Eine Fülle von Literatur unterstützt die Ausführungen — nicht selten vielleicht zuviel des Guten, da eine ganze Menge älterer Werke durchaus hätten weggelassen werden können.

Im ganzen darf man die Redaktion, wie bei den Bänden zuvor, wieder zu dieser Leistung beglückwünschen.

Es ist nun schlechthin unmöglich, hier alle noch so wichtigen Artikel im einzelnen zu besprechen. Dabei würde man sicher auch auf manche negativen Einzelheiten hinweisen müssen, was jedoch der positiven Gesamtbeurteilung des Bandes keinen Abbruch täte. Eine der wichtigsten Abhandlungen aber, der Beitrag „Jesus Christus", von vier Autoren verfaßt, kann nicht übergangen werden: Hierbei muß offensichtlich ganz besonders überlegt werden, welche Punkte und Probleme gerade in einer Enzyklopädie „SOWJET-SYSTEM und DEMOKRATISCHE GESELLSCHAFT" dargelegt werden sollen. Der Anlage und Intention dieser „vergleichenden Enzyklopädie" gemäß muß wohl am Ende ein Vergleich der Aussagen stehen. Und an dieses Prinzip hält sich ganz eindeutig und klar der solide Artikel „Islam". Freilich, bei „Jesus Christus" liegt die Materie anders und ist in sich schwieriger.

Dieser Artikel ist gegliedert wie folgt:

„A. Jesus Christus in theologischer Sicht". Was und wie es geboten wird — und es ist angesichts der Situation der exegetischen Wissenschaft eine großartige Leistung —, ist doch wohl für den (Fach-) Theologen zugeschnitten und ihm verständlich. Ist das aber auch für den Nicht-Theologen der Fall? Oder gar für den erhofften Leser im „Sowjetsystem"? Welchen Erkenntnisgewinn wird dieser davon haben? Die Frage ist gewiß nicht leicht zu beantworten.

„B. Die Gestalt Jesu Christi im Licht der marxistisch-atheistischen Erforschung des historischen Christentums." Dieses Stück bietet in 7 Spalten einen guten und verständlichen Überblick.

„C. Probleme der Verkündigung und ihrer Kritik" mit der Untergliederung: I. Die Grundkomponenten der neutestamentlichen Überlieferung (1. Sünde — mit einem Exkurs in die Verhaltensforschung, 2. Gesetz, 3. Erlösung). II. Von der theologischen Beurteilung der Geschichte zur geschichtlichen Beurteilung der Theologie. III. Zur Struktur der marxistischen Argumentation. IV. Die Herausbildung einer falschen Dialogsituation. V. Die wechselseitige Unzulänglichkeit der Kritik.

Leider kann hier auf viele Einzelheiten nicht in der notwendigen Breite eingegangen werden. Folgendes aber muß zu unserem Bedauern im Interesse der Sache gesagt werden:

1. Der Stil läßt nicht selten an Klarheit zu wünschen übrig. Nur ein Beispiel: Spalte 356: „Sobald man aber dieses begreift, muß auch klar werden, daß die Gesetzesproblematik, die Jesus behandelt, jede rechtliche Einhegung von Streit bergenden unterschiedlichen Ansprüchen jeder Zeit und jeder Gesellschaftslage betrifft, d. h., die Alternative des Kerygmas gilt heute mit dem gleichen Absolutheitsanspruch von einst."

2. Ist eine solche Enzyklopädie (und gerade dieser Artikel) der Ort, mit den christlichen Theologen, „den Hütern der Verkündigung (!?), wegen ihres Aristotelismus ins Gericht zu gehen? Ob überhaupt sachlich zu Recht, mag jetzt dahingestellt sein!

3. Spalte 360 (IV. Die Herausbildung einer falschen Dialogsituation): „War es von daher der nächstliegende Weg des Zweifels an der christlichen Verkündigung, die Historizität in Frage zu stellen bzw. Widersprüche im historisch auswertbaren Quellenmaterial aufzuzeigen, so war es ebenfalls der nächste, aber schlechte Ausweg der Theologen, das Historische zu retten." — Schlechter Ausweg? Was ist das Christentum ohne historische Fakten?

4. Spalte 360: „Statt daß aber die Theologen an Hand der von den Marxisten selbst beschworenen Theoriekriterien eine Überprüfung des Aussagegehalts des Marxismus vorgenommen hätten, um dessen Urteilsbasis zu erschüttern, begaben sie sich ..." Was war denn der Kampf gegen den Materialismus im 19. und 20. Jh. anderes? — 361: „Umgekehrt muß es dem christlichen Dialogpartner letztlich darum gehen, die marxistische Bemühung, die Welt auf materielle Größen zu reduzieren und alle geistige Größe von daher abgeleitet sehen zu wollen, als spezielle Ausformung der Verstocktheit vor dem Anspruch des Kerygmas aufzuweisen. Es geht ihm ferner darum, dem in dieser Verstocktheit Befangenen den Weg zu zeigen, der — seiner Meinung nach — allein zur Heilung der verkehrten Welt führen kann." — Was ist nun das des Erfolges sichere Heilmittel gegen diese Verstocktheit der erklärten Materialisten und Atheisten oder dessen, der mit Engels „vom Prinzip zum Phänomen" geht (Vgl. Bd. I 1007)?

5. Etwas besonders Wichtiges gerade für diese Enzyklopädie! Mit Recht stellt der Autor heraus, daß Christus nicht Sozialreformer oder gar Sozialrevolutionär war und keine „Lehre reiner Mitmenschlichkeit" geboten hat, sondern religiöser Erlöser ist. Dennoch ist längst herausgearbeitet und erkannt worden (z. Beispiel in unserer Zeit Steinmann, Schilling, Gundlach, v. Nell-Breuning u. a. Vgl. Das Humanum und die christliche Sozialethik, hrsg. von Anton Rauscher, Köln 1970, 40 ff), daß Jesu Verkündigung eine Fülle von sozial höchst relevanten Elementen enthält. Sie haben schließlich zu entsprechenden Äußerungen der Kirche und sogar zur wissenschaftlichen Disziplin der Christl. Soziallehre geführt, wobei man durchaus nicht in ihre „Theologisierung" zu verfallen braucht. Richtig schreibt daher auch der Autor vom Christen gegenüber dem Marxisten, Spalte 361: „Dem einen geht es um die Gerechtigkeit vor Gott (*was die Gerechtigkeit auf Erden für ihn nicht minder erstrebenswert sein läßt*), dem anderen ... Aber während die neutestamentliche Verkündigung *ursprünglich* in Jesus keine Veränderung des Bestehenden fixiert, ..." Und darum ist — trotz der unverfälschten Lehre von der religiösen Erlösungsaufgabe Jesu — ein Christentum bzw. eine Kirche ohne soziale Perspektive — und nicht erst heute — ein „Mißverständnis" des Christentums. Warum sollte ein solches Mißverständnis, falls es bei den Christen vorliegt, ihnen nicht im Dialog von Marxisten vorgehalten werden? Wo ist da eine falsche Dialogsituation? So falsch eine Interpretation des Christentums als reine Mitmenschlichkeit ist, nicht weniger falsch ist es nicht zu sehen, daß schon die Verkündigung Jesu gesellschaftliche Veränderungen impliziert. —

Schade, daß dieser wichtige und in A. und B. gelungene Artikel so unbefriedigend schließt.

Paul Hadrossek